

# حَدِيثُ الْعُلَمَاءِ

## شرح

# سَلَامُ الْعَالَمِينَ

تأليف

حَبِيبُ الْأُمِّيَّةِ عَافِيَةُ اللَّهِ

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْنَى بْنِ حَبِيبٍ (رَحِمَهُ اللَّهُ) صَاحِبُ الْقُرْبَى وَكَاتِبُ

شَيْخِ الْإِسْلَامِ وَصَدِّيقِ الْإِسْلَامِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ جَمْعًا وَسَلَامٌ عَلَيْهِمُ وَالْعَالَمِينَ بِمَنْزِلَةِ سَيِّدِ الْمُرُورِ عَظِيمِ الْفَضْلِ

خَلِيفَتُهُ وَمَجَازُ بَيْعَتِهِ

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْنَى بْنِ حَبِيبٍ (رَحِمَهُ اللَّهُ) صَاحِبُ الْقُرْبَى وَكَاتِبُ

بَیِّنَات

مَكْتَبَةُ الْحَبِيبِ جَامِعَةُ إِسْلَامِيَّةِ الدُّعَاةِ

مُهَنْدِ بَیِّنَاتِ بَیِّنَاتِ سَیِّدِ الْمُرُورِ عَظِيمِ الْفَضْلِ (بَیِّنَاتِ)

مَكْتَبَةُ طَبِيبِ دِلَوْبَنَدِ بَیِّنَاتِ

---

عاب المنطق قوم لا عقول لهم  
وليس لهم إذا عابوا من ضرر  
ما ضر شمس الضحى والشمس طالعه  
إن لم يرى ضوءها من ليس ذا بصر

# حبیب العلوم

## شرح سلم العلوم

تالیف

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت مولانا  
مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم  
شیخ الحدیث و صدر مفتی

بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، سنجہ پور، اعظم گڑھ، یوپی، انڈیا

ناشر

مکتبہ الحبیب

جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، پوسٹ سنجہ پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی، انڈیا

---

نام کتاب:	حبیب العلوم شرح سلم العلوم
مرتب:	حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم
صفحات:	276
اشاعت اول:	جنوری ۲۰۱۶ء
اشاعت دوم:	جنوری ۲۰۲۲ء
قیمت:	300
ناشر:	مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی، انڈیا

## ﴿ ملنے کے پتے ﴾

☆	مکتبہ الحبیب و خانقاہ حبیب گوونڈی ممبئی
☆	مکتبہ الحبیب و خانقاہ حبیب جھٹکاہی ڈھا کہ مشرقی چمپارن بہار
☆	دارالکتاب دیوبند
☆	اسلامک بک سروس دریا گنج، دہلی
☆	مکتبہ طیبہ دیوبند

---

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

---

## فہرست

نمبر شمار	عناوین (مباحث)	صفحہ
۱	مقدمہ (عرض حبیب)	۱۳
۲	صاحب سلم کا تعارف	۱۹
۳	لفظ سبحان کی صرفی تحقیق	۲۰
۴	لفظ سبحان کی نحوی تحقیق	۲۳
۵	تبیح کے اقسام	۲۴
۶	ما اعظم شأنہ کی تحقیق	۲۵
۷	لا یحد ولا یتصور کی نحوی تحقیق	۲۷
۸	حد کے لغوی و اصطلاحی معنی	۲۸
۹	علم حضوری و حصولی کا تعارف	۳۰
۱۰	تصور کے اقسام اربعہ کی تفصیلات	۳۱
۱۱	لائتج ولا یتغیر کی تشریح	۳۲
۱۲	صفات باری کے اقسام ثبوتیہ و سلبیہ کی تشریح	۳۴
۱۳	جنس اور جہات کی تفہیم	۳۴

۱۴	جعل بسیط اور جعل مرکب کی توضیح	۳۷
۱۵	ایمان اور تصدیق کی تشریح	۴۰
۱۶	توفیق کے معانی مختلفہ	۴۱
۱۷	لفظ صلوة کی تحقیق	۴۲
۱۸	آل و اصحاب کی تحقیق	۴۵
۱۹	ہدایت تقسیم و تشریح	۴۸
۲۰	اعتقاد کی تشریح و تقیم	۴۹
۲۱	لفظ اما کی تحقیق	۵۰
۲۲	اما بعد کی نحوی تحقیق	۵۱
۲۳	لفظ اللہم کی تحقیق	۵۲
۲۴	لفظ مقدمہ کی نحوی و صرفی و معنوی بحث	۵۵
۲۵	علم کی تعریف	۵۸
۲۶	علم بدیہی ہے یا نظری؟	۵۹
۲۷	تصور و تصدیق کی تعریف	۶۳
۲۸	الا اسمیہ، استثنائیہ، شرطیہ کا تعارف	۶۴
۲۹	تصور و تصدیق متحد ہیں یا مغائر؟	۶۶
۳۰	نعم لا حجر فی التصور فانہ متعلق بکل شیء کی تشریح	۶۸

۶۹	ھھنا شک مشہور کی تقریر دل پذیر	۳۱
۷۲	شک مشہور کے جواب کی تقریر	۳۲
۷۴	ادراک کی توضیح	۳۳
۷۷	تصور و تصدیق کی تقسیم و تشریح	۳۴
۷۹	لفظ کل کے اقسام ثلاثہ اور اس کا مفہوم	۳۵
۸۲	دور کی تعریف، تقسیم اور بیان استحالہ	۳۶
۸۴	بطلان تسلسل کی دلیل	۳۷
۸۹	تصور اور تصدیق بدیہی و نظری کی تفہیم و تشریح	۳۸
۹۱	البسیط لایکون کا سبب کی توضیح	۳۹
۹۳	ھھنا شک، شک کی تقریر و تفہیم	۴۰
۹۴	شک کا حل اور تفہیم	۴۱
۹۶	منطق کی ضرورت و افادیت	۴۲
۹۷	لفظ قانون کی تشریح	۴۳
۹۷	منطق کے موضوع کا بیان	۴۴
۹۹	مطالب تصور و تصدیق کا بیان	۴۵
۹۹	فروع مطالب کا بیان	۴۶
۱۰۱	تصور کے تقدم کی وجہ	۴۷

۴۸	دلالت کا بیان	۱۰۴
۴۹	دلالت کے اقسام ثلاثہ کا بیان	۱۰۴
۵۰	دلالت کے اقسام ستہ کا بیان	۱۰۵
۵۱	دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ کی تعریف	۱۰۷
۵۲	دلالت التزامی پر اعتراض اور جواب	۱۰۸
۵۳	مطابقت، تضمن، التزام کے مابین نسبت کا بیان	۱۱۰
۵۴	افراد و ترکیب کی تشریح و تفہیم	۱۱۲
۵۵	اداء منطقی کا تعارف	۱۱۳
۵۶	کلمہ منطقی کی تعریف	۱۱۴
۵۷	مفرد کی تقسیم	۱۱۶
۵۸	کلی و جزئی کی تعبیر و توضیح	۱۱۸
۵۹	تفاوت کے اشکال اربعہ کا بیان	۱۲۰
۶۰	ماہیت کے اقسام ثلاثہ کی تعریف	۱۲۱
۶۱	شدت اور زیادت میں فرق کی وضاحت	۱۲۳
۶۲	مفرد کی تقسیم ثالث اور اس کے اقسام اربعہ کا بیان	۱۲۴
۶۳	مشترک کے وقوع کی تحقیق	۱۲۶
۶۴	حقیقت و مجاز کی توضیح و تشریح	۱۲۷



۱۲۸	استعارہ کے اقسام اربعہ کا بیان	۶۵
۱۲۹	حقیقت کی علامت	۶۶
۱۳۰	نقل اور مجاز اولیٰ ہیں اشتراک سے	۶۷
۱۳۱	ترادف کا بیان	۶۸
۱۳۲	ترادف کی اہمیت و افادیت	۶۹
۱۳۲	مفرد و مرکب میں ترادف کی حقیقت	۷۰
۱۳۵	مرکب کی تعریف	۷۱
۱۳۷	کلامی ہذا کا ذب کی تنقیح و تطبیق	۷۲
۱۴۰	انشاء اور مرکب ناقص کا تعارف	۷۳
	<b>فصل</b>	
۱۴۳	مفہوم کی تفہیم	۷۴
۱۴۴	کلی، جزئی کا تعارف	۷۵
۱۴۵	کلی کے اقسام ستہ	۷۶
۱۴۶	ھھنا شک، شک کی تشریح و تفہیم	۷۷
۱۵۲	کلیت و جزئیت کے موصوف کی تعیین	۷۸
۱۵۳	الجزئی لا یکون کا سبب و لا مکتسب کی تشریح و توضیح	۷۹
۱۵۵	نسبت کا بیان	۸۰

۸۱	نقیضین کی نسبت کی تفہیم و تشریح	۱۵۸
۸۲	ھھنا شک قوی کی توضیح	۱۵۹
۸۳	عموم و خصوص مطلق کی نقیض کے درمیان نسبت کا بیان	۱۶۳
۸۴	عموم خصوص من وجہ کی نقیض کے درمیان نسبت کی وضاحت	۱۶۸
۸۵	تباین جزئی کا تعارف	۱۷۰
۸۶	ھھنا سوال و جواب، کی تقریر و تشریح	۱۷۲
۸۷	کلی کے اقسام خمسہ کی تعریف و توضیح	۱۷۳
۸۸	عرض اور عرضی کے درمیان فرق کی تحقیق	۱۷۴
۸۹	کلیات خمسہ کا تعارف	۱۸۰
۹۰	جنس کی تعریف	۱۸۱
۹۱	مقام جنس میں ابحاث خمسہ کی تبیین و تشریح	۱۸۴
۹۲	بحث اول کی تقریر	۱۸۴
۹۳	بحث ثانی کی تفہیم	۱۸۶
۹۴	بحث ثالث کی تنقیح	۱۸۷
۹۵	بحث رابع کی توضیح	۱۹۱
۹۶	بحث خامس کی تشریح	۱۹۴
۹۷	نوع کی تعریف اور تعارف	۱۹۶

۲۰۲	فصل کی تعریف	۹۸
۲۰۴	فصل کے تعلقات عامہ کی بحث	۹۹
۲۰۵	کل مقوم للعالی مقوم للسافل کی تنقیح	۱۰۰
۲۰۷	کل مقسم للسافل مقسم للعالی کی توضیح	۱۰۱
۲۰۸	تفریعات خمسہ کا بیان	۱۰۲
۲۱۱	وھھنا شک، شک کی تعبیر و تنقیح و تفصیل	۱۰۳
۲۲۳	خاصہ کی تعریف	۱۰۴
۲۲۵	عرض عام کی تعریف و تفصیل	۱۰۵
۲۲۷	لازم الماہیت و لازم الوجود کی تفہیم	۱۰۶
۲۳۱	لازم بین اور غیر بین کا تعارف	۱۰۷
۲۳۳	وھھنا شک، شک کی تقریر	۱۰۸
۲۳۸	کلی منطقی، طبعی، عقلی کا تعارف	۱۰۹
۲۴۰	بشرط شئی، بشرط لاشئی، لا بشرط شئی کی تفہیم و توضیح	۱۱۰
۲۵۰	کلی طبعی کے اقسام ثلاثہ، مخلوطہ، مطلقہ، مجردہ کی بحث	۱۱۱
	<b>فصل</b>	
۲۵۳	معرف کی تعریف	۱۱۲
۲۵۶	معرف کا اجلی ہونا ضروری ہے	۱۱۳

۲۶۰	حد اور رسم کی تعریف اور اس کے اقسام	۱۱۴
۲۶۱	حد تام کا تعارف	۱۱۵
۲۶۳	حد تام زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا ہے	۱۱۶
۲۶۳	بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے	۱۱۷
۲۶۴	تحدید حقیقی مشکل کام ہے	۱۱۸
۲۶۷	تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم	۱۱۹
۲۷۰	حبیب الفتاویٰ ایک قیمتی تحفہ	۱۲۰
۲۷۲	حضرت حبیب الامت کی تصنیفات ایک نظر میں	۱۲۱
۲۷۵	جامعہ کا مختصر تعارف	۱۲۲



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## عرض حبیب

### مقدمہ

## حبیب العلوم شرح سلم العلوم

اسلام، تلاش و جستجو، تحقیق و تدقیق، فلسفہ و حکمت کا مخالف نہیں ہے، بلکہ قرآن کریم نے تو آیات انفسی اور آیات آفاقی میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے۔ لیکن دینی وجدان کی حفاظت و نگہبانی بہر حال ضروری ہے اس لئے کہ وہ عقلیت جو دینی وجدان کے سایہ میں پرورش نہ پائے انفرادی اور ملی زندگی کو وہ لادینیت کی طرف لے جاتی ہے اور اعتقاد و یقین کی جگہ شرک و انکار لے لیتا ہے۔

یونانی علوم سے مسلمانوں کا سب سے پہلے تعارف فتح مصر کے بعد ہوا اسکندر یہ یونانی علوم کا مرکز تھا، بنی امیہ کے زمانہ میں صرف طب کی طرف توجہ کی گئی۔ اور انہی فنون سے متعلق کچھ کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔

لیکن خلافت عباسیہ کے دور میں دوسرے یونانی علوم بھی آہستہ آہستہ مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بننے لگے۔

چنانچہ ہارون رشید نے ایک بیت الحکمت نامی ادارہ قائم کیا جس میں غیر

عربی کتابوں اور علوم و فنون کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا نظم و انتظام کیا گیا۔  
یونانی فلسفہ کی گرم بازاری مامون الرشید کے زمانہ سے شروع ہوئی، اس نے  
قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں بغداد بھیج دی جائیں۔  
قیصر روم نے تلاش بسیار کے بعد ایک بڑے ذخیرہ کا پتہ لگالیا لیکن اتنی  
کتابوں کے بھیجنے میں اس کو تا مل تھا ارکان دولت سے مشورہ کے بعد یہ طے پایا کہ کوئی  
مضانقہ نہیں فلسفہ اگر مسلمانوں کے پاس پہنچ گیا تو ان کا مذہبی جوش ٹھنڈا ہو جائے گا  
اور عقلیت کی وجہ سے وہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے۔

چنانچہ پانچ اونٹ پر لا کر وہ تمام کتابیں مامون کی خدمت میں پہنچا دی گئیں  
مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ان کتابوں کی تعریب کی ذمہ داری سونپ دی  
اور مزید کتابوں کی جستجو کے لئے بیت الحکمت کے ذمہ داروں کو روم، آرمینیا، مصر، شام  
وغیرہ بھیج دیا۔ مامون کی اس دل چسپی کو دیکھ کر درباریوں میں فلسفہ کے سلسلہ میں  
ایک نیا جوش و خروش پیدا ہو گیا اور ہر طرف فلسفہ کی کتابوں کی جستجو شروع ہو گئی اور  
دیکھتے ہی دیکھتے ایک بڑا ذخیرہ حکمت و فلسفہ کی کتابوں کا جمع ہو گیا۔

پھر بات یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ مامون نے اس فن کی ترویج اس طرح  
شروع کی کہ ہر منگل کو باضابطہ پوری گرم جوشی کے ساتھ فلاسفہ اور علماء کا مناظرہ شروع  
کرادیا پھر اس کا جو نتیجہ نکلتا تھا وہ نکلا۔

یعنی تھوڑے ہی دنوں کے بعد مامون عقیدہ معتزلی ہو گیا اور حدوث قرآن  
کا وہ قائل ہو گیا۔ بات پھر یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ اس مسئلہ نے پھر ایسا زور پکڑا کہ

حضرت امام احمد بن حنبل جیسے امام وقت کو اس مسئلہ میں جہاد کرنا پڑا اور ہر طرح کے مظالم جھیلنے پڑے لیکن امام احمد بن حنبل کی استقامت کو سلام ہو کہ لاکھ مظالم کے باوجود تادم آخر حق پر جمے رہے لیکن حکمت و فلسفہ اپنے دور شباب میں داخل ہو چکا تھا اور صاحب اولاد ہونا شروع ہو گیا تھا چنانچہ فرقہ جہمیہ نے جنم لیا اور اس فرقہ کو شاہی عطایا و تحائف سے خوب نوازا گیا۔

مامون کے بعد جب واثق تخت نشین ہوا تو فلسفہ اور حکمت کو اور توانائی ملی اور عقلیت کی جڑیں اور مضبوط ہو گئیں۔

لیکن جب متوکل کا زمانہ آیا تو حق کو جلا ملا اور اس ابتلاء عظیم سے امت کو نجات ملی اور سنت کا احیاء شروع ہوا۔

الغرض فلسفہ و حکمت کے انہی فسادات کی وجہ سے بہت سے علماء حق اس کے مخالف ہو گئے اور بہتوں نے نصاب سے نظام سے کلام سے اس کو خارج کر دیا اور بہتوں نے اس کو باقی رکھتے ہوئے اس کا عقلیت ہی سے دنداں شکن جواب دیا۔

یہ علم جہاں مفید ہے وہیں مضر بھی ہے نفع و ضرر کے دونوں پہلو پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ شیخ محی الدین ابن العربی نے اسی وجہ سے حضرت امام فخر الدین رازی کو ایک خط لکھا جو بہت سبق آموز ہے، آپ اپنے اس واقعہ سے عبرت حاصل کریں کہ تیس سال کی محنت کے بعد ایک نتیجہ پر پہنچے تھے لیکن عقل نے ایک لمحہ میں شبہ پیدا کر کے ساری عمارت گرا دی۔“

عقل کے ناقص رہبر ہونے کا اعتراف خود امام رازی کو بھی کرنا پڑا اور اسی

وجہ سے انہوں نے اپنے وصیت نامہ میں لکھوایا۔ ”ویمنع عن التعمق فی ایراد المعارضات والمناقضات وماذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فی تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية، اور معارضات ومناقضات سے پرہیز کیا جائے، چونکہ عقول انسانی ان عمیق اور خفی مسائل میں بے کار محض ہیں۔

اسی وجہ سے حضرت امام غزالی نے بھی خود ایک کتاب لکھی جس کا نام المنقذ من الضلال رکھا اور عقل کی حیرانی و پریشانی کا اپنے تجربات کی روشنی میں تذکرہ کیا یہی نہیں بلکہ عقلیت سے دور ہو کر عشقیت کی راہ پر اپنے کو ڈالنے کی دعوت دی۔

الغرض عقلیت کا سیلاب مامون کے دربار سے نکلا اس نے خش و خاشاک ہی نہیں بلکہ بڑے بڑے تناور درختوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام مسلمانوں کی زندگی میں لامرکزیت پیدا ہو گئی اور اعتقاد کی ساری بنیادیں چرما گئیں اور امت شدید ذہنی انتشار کی شکار ہو گئی۔

حتی کہ ذات باری و صفات باری، جنت، دوزخ، معراج، معجزات، قرآن پاک مخلوق ہے یا غیر مخلوق ان جیسے اہم و نازک مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ حتی کہ آیات قرآنیہ کی ایسی تاویلات کی گئیں جن سے یونانی فلسفہ کی تائید ہو سکے۔ ایسے نازک دور میں اللہ پاک نے امت کی ڈوبتی کشتی کا ناخدا جن نفوس

قدسیہ کو بنایا ان میں سے چند مشہور نام یہ ہیں: حضرت بایزید بسطامی، حضرت ذوالنون مصری، حضرت جنید بغدادی، حضرت معروف کرخی، حضرت سری سقطی، حضرت



امام احمد بن حنبل وغیر ہم۔

ان حضرات نے عقلیت کا متبادل عشقیت کو سمجھا اور اس کا تعارف امت کو کرایا اور عشق سے عقل کا مقابلہ کیا اور فلسفہ کی پیدا کی ہوئی ذہنی لامرکزیت کو قلبی کیفیات کے ذریعہ دور کیا ان حضرات کی کوشش تھی کہ دل کو اگر ایک مرکز پر لگا دیا جائے تو ذہن کی الجھنیں خود بخود دور ہو جائیں گی۔

چنانچہ حضرت معروف کرخی نے استغراق پر زور دیا۔ حضرت سری سقطی نے توحید کا وہ نظریہ پیش کیا جس نے بعد میں وحدۃ الوجود کی شکل اختیار کر لی، حضرت ذوالنون مصری نے حال و مقام کا درس دیا۔ حضرت امام احمد بن حنبل نے محبت الہی پر زور دیا۔

تفصیل کے لئے راقم کی کتاب تصوف و صوفیاء اور ان کا نظام تعلیم و تربیت ملاحظہ فرمائیں۔

حاصل کلام یہ کہ ایک طویل زمانہ سے عقلیت کا نفوذ چلا آ رہا ہے اور اس کی افادیت کو ہمارے بڑوں نے تسلیم بھی کیا اور ایک زمانہ تک منطق و فلسفہ، ہمارے بڑوں کے منظور نظر رہے ہیں اور ہمارے بہت سے اکابرین نے تو یہاں تک فرمایا کہ میں بخاری شریف پڑھانے میں جتنا اجر سمجھتا ہوں اتنا ہی اجر سلم، اور میبذی پڑھانے میں بھی سمجھتا ہوں اور ہمارے بعض اکابر سے سلم العلوم زبانی سو مرتبہ پڑھنا بھی مسموع ہے (ملفوظات حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی) راقم نے اپنے کانوں سے یہ باتیں سنی ہیں۔

بہر حال سلم العلوم کی منطق میں ایک مقام ہے اسی وجہ سے ایک طویل زمانہ سے یہ کتاب درس نظامی کی یہ جزو لاینفک بنی ہوئی ہے۔ اور اپنے بڑوں نے اس پر کافی محنت کی ہے راقم کو بھی ریاض العلوم گورنری جوینور میں کئی بار پڑھانے کا موقع ملا اپنے بڑوں کی کاوش اب آپ حضرات کی نذر ہے، شاید راقم کے ساتھ اپنے بڑوں کے لئے یہ چند صفحات توشہ آخرت بنجائیں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی

شیخ الحدیث و صدر مفتی

بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم

مہذب پور سنجہ پور اعظم گڑھ، یوپی انڈیا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہرفن کے شروع کرنے سے قبل تین باتوں کا جاننا ضروری اور ایک بات کا جاننا مستحب ہے، فن کی تعریف، موضوع، غرض و غایت، ان تینوں باتوں کو ”مقدمۃ العلم“ کہتے ہیں، اور مقدمۃ العلم ان امور ثلاثہ کے مجموعہ کا نام ہے جن پر اس فن کے مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرۃ، لیکن یہاں پر ان تینوں باتوں کو مصنف خود بیان فرما رہے ہیں، تو اس جگہ ان تینوں باتوں کو پہلے معلوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اب چونکہ سلم کے مصنف سلم کے اندر منطق کی تعریف اور اس کی غرض اور موضوع کو خود بیان فرما رہے ہیں، اس لئے پہلے معلوم کرنے کی ضرورت نہیں، اب رہی چوتھی بات جس کا جاننا مستحب ہے وہ مصنف کے مختصر حالات ہیں۔

### صاحب سلم کا تعارف:

تو سلم کے مصنف کا نام محبت اللہ بہاری ہے اور یہ صوبہ بہار کے مقام کٹرہ کے رہنے والے ہیں، اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ میں ان کی بہت شہرت تھی۔ حتیٰ کہ شہنشاہ عالم گیر نے ان کو لکھنؤ کا قاضی مقرر کر دیا تھا اس کے بعد حیدر آباد دکن کے بھی آپ قاضی بنے اور اس زمانہ میں بادشاہ آپ سے کسی وجہ سے ناراض ہو گئے تھے حتیٰ کہ آپ کو قضاۃ کی ذمہ داری سے معزول کر دیا۔

پھر بعض مخلص دوستوں نے آپ کے متعلق جہانگیر بادشاہ سے سفارش کی، تو پھر دوبارہ آپ کو شہنشاہ عالمگیر نے اپنے پاس بلایا اور اپنے پوتے یعنی شہزادہ شاہ عالم

کے لڑکے کی تعلیم کا سلسلہ آپ کے سپرد کیا۔ اور دوران تعلیم آپ کے شاگرد کے والد شہزادہ شہنشاہ عالمگیر افغانستان جانے لگے تو آپ کو بھی ساتھ لے گئے تاکہ صاحبزادہ کا سبق فوت نہ ہو جائے، چنانچہ انہیں دنوں میں جبکہ یہ تمام حضرات افغانستان یعنی کابل میں تھے شہنشاہ عالمگیر کا انتقال ہو گیا، اور جب کابل خبر پہنچی تو ان تمام حضرات کو اس جاں گداز مصیبت میں ۱۱۱۸ھ میں ہندوستان واپس آنا پڑا۔ اور واپس آنے کے بعد جب جہانگیر کے لڑکے شاہ عالم نے حکومت و بادشاہت سنبھال لیا تو آپ کی یعنی علامہ محب اللہ بہاری کی بہت ہی ہمت افزائی کی اور ان کو فاضل خان لقب دیا لیکن علامہ اس لقب کے ساتھ موصوف ہونے کے دوسرے ہی سال یعنی ۱۱۱۹ھ میں دار فنا سے دار بقا کو کوچ کر گئے۔ اور آپ نے فقہ میں بھی مسلم الثبوت ایک بہت ہی بیش بہا کتاب لکھی ہے آپ بہت بڑے عالم تھے۔

”سبحانہ ما أعظم شأنہ“ (تسبیح بیان کرتا ہوں اس کی تسبیح بیان کرنا

حالانکہ کتنی بلند ہے اس کی شان)۔

سبحانہ کے اندر دو بحثیں ہیں: صرفی اور نحوی، صرفی بحث کا مطلب یہ ہے کہ سبحان کونسا صیغہ ہے اور یہ کس باب سے ہے:

لفظ سبحان کی صرفی تحقیق:

جواب: سبحان میں صیغہ کے اعتبار سے تین احتمال ہیں، لفظ سبحان مصدر اور اسم مصدر و علم مصدر بھی ہو سکتا ہے (مصدر کہتے ہیں اس اسم کو جس میں معنی حدی پائے

جاتے ہیں اور اس سے افعال وغیرہ مشتق ہوتے ہیں، اور اسم مصدر کہتے ہیں اس اسم کو جس میں صرف معنی حدی پائے جائیں اور علم مصدر کی بھی یہی تعریف ہے مگر فرق یہ ہے کہ اسم مصدر نکرہ ہوتا ہے اور علم مصدر معرفہ ہوتا ہے۔

مگر صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ سبحان صرف اسم مصدر ہوگا، اور علم مصدر اور مصدر نہیں ہو سکتا، اور صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ اگر ہم سبحان کا مصدر اور علم مصدر ہونا باطل کر دیں تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو جائے گا، کیونکہ کبھی تو اپنے دعویٰ کو ثابت کیا جاتا ہے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر کے اور کبھی اپنا دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے اپنے دعویٰ کے علاوہ احتمال کو باطل کر کے۔ دعویٰ ثابت کرنے کے یہ دو طریقے ہیں، تو صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ لفظ سبحان مصدر نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مصدر کی دو قسمیں ہیں: (۱) ثلاثی مجرد، (۲) ثلاثی مزید، تو سبحان ثلاثی مزید کا مصدر نہیں بن سکتا ہے، کیونکہ ثلاثی مزید کے مصادر کے اوزان متعین ہیں، افعال، تفعیل، تفعیل، مفاعله، اور سبحان ان وزنوں میں سے کسی وزن پر نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ سبحان ثلاثی مزید کا مصدر نہیں ہو سکتا ہے اور سبحان ثلاثی مجرد کا بھی مصدر اس جگہ نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ثلاثی مجرد کا مصدر اگر آپ سبحان کو اس جگہ غفران کے وزن پر مانتے ہیں تو سبحان اس جگہ مفعول مطلق ہے۔ فعل محذوف کا تو اگر آپ سجت فعل محذوف مانئے گا، تو اس وقت مفعول مطلق اور فعل میں باب کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی، حالانکہ باب کے اعتبار سے مطابقت ان دونوں میں ضروری ہے، اور اگر فعل محذوف آپ ثلاثی مجرد ہی سے سجت مانتے ہیں تو اس کے معنی تیرنے کے آتے ہیں اور تیرنے کا

معنی اس جگہ مراد ہو نہیں سکتا ہے۔

اور صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ سبحان علم مصدر بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ علم کی اضافت کرنا ناجائز ہے، اب چونکہ اس جگہ سبحان مضاف ہے، ضمیر کی طرف اس لئے یہ علم مصدر بھی نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صاحب ملاحسن کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ سبحان صرف اسم مصدر ہو سکتا ہے، اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہو سکتا ہے، لیکن سچ تو یہ ہے کہ سبحان مصدر اور علم مصدر اور اسم مصدر تینوں ہو سکتا ہے۔ سبحان کا اسم مصدر ہونا تو تسلیم ہے ہی اور سبحان مصدر بھی ہو سکتا ہے ثلاثی مجرد کا۔ غفران کے وزن پر اور اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ ثلاثی مجرد سے جب آپ سبحان کو مانیں گے تو یہ مفعول مطلق ہوگا، سبجٹ فعل محذوف کا اور اس وقت فعل اور مفعول مطلق میں باب کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک فعل اور مفعول مطلق میں باب کے اعتبار سے مطابقت ضروری نہیں ہے اور صاحب کافیہ نے جو لکھ دیا ہے کہ ان دونوں میں مطابقت ضروری ہے وہ اس وجہ سے کہ صاحب کافیہ سیبویہ کے مقلد ہیں اور سیبویہ کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ضروری ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ ہم فعل محذوف ثلاثی مزید باب تفعیل سے سبجٹ نہیں مانتے ہیں بلکہ ثلاثی مجرد باب فتح یفتح سے سبجٹ مانتے ہیں تو اگر آپ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ثلاثی مجرد سے اس کے معنی تیرنے کے آتے ہیں، تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ ہاں ثلاثی مجرد سے اس کا معنی تیرنے کا تو آتا ہے مگر جب اس کا مصدر سبجاً ہو اور جب اس کا مصدر سبحان ہو غفران کے وزن پر تو ثلاثی مجرد سے بھی اس کا معنی پا کی بیان کرنے کے آتے ہیں،

اب چونکہ اس کا مصدر سبحان ہے لہذا کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

اور سبحان علم مصدر بھی ہو سکتا ہے اور اس جگہ سبحان کی (علم کی) اضافت جائز ہے کیونکہ علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم بالذات، (۲) علم بالصفات۔ اور علم بالذات کی اضافت ناجائز ہے، اور علم بالصفات کی اضافت جائز ہے، تو سبحان باری تعالیٰ کا علم تو ہے مگر علم بالصفات ہے۔ اور عند البعض علم بالذات کی اضافت بھی جائز ہے، جیسا کہ کسی شاعر نے اپنے شعر میں علم بالذات کی اضافت کیا ہے، لہذا اس جگہ سبحان علم مصدر بھی ہو سکتا ہے اور اس کی اضافت اس جگہ جائز ہے۔

### لفظ سبحان کی نحوی تحقیق:

اور نحوی بحث کا مطلب ہے کہ سبحان ترکیب میں کیا واقع ہے اور یہ منصرف ہے یا غیر منصرف تو سبحان منصرف غیر منصرف دونوں ہوتا ہے جب سبحان کو اضافت کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس وقت یہ منصرف ہوگا کیونکہ اضافت بھی عدم انصراف کے لئے مانع ہے اور جب اس کو بلا اضافت استعمال کیا جائے تو یہ غیر منصرف ہوگا۔ کیونکہ اس وقت سبحان میں دو سبب پائے جائیں گے، ایک علمیت، دوم الف و نون زائدتان اور سبحان ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے فعل محذوف کا، اور اس کا فعل محذوف واحد متکلم کا صیغہ سجت بھی مان سکتے ہیں لیکن اس وقت سبحانہ میں سبحان کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی اور اس کا فعل محذوف واحد مذکر غائب کا صیغہ سجت اللہ بھی مان سکتے ہیں لیکن اس وقت سبحان کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی لیکن واحد

متکلم کا صیغہ محذوف ماننا زیادہ بہتر ہے اور اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ”سجّت سبحانہ“ اور سبحان کی ضمیر کے مرجع میں چند احتمال ہے، یا تو یہ راجع ہے اس اللہ کی طرف جو ہر شخص کی زبان پر ہے یا راجع ہے اس اللہ کی طرف جو ہر شخص کے قلب میں ہے یا راجع ہے اس اللہ کی طرف جو بسم اللہ میں مذکور ہے یا راجع ہے رحمن اور رحیم کی طرف جو بسم اللہ النّٰح میں مذکور ہے یا راجع ہے اس مسج کی طرف جو سبحان سے سمجھ میں آرہا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب آپ واحد متکلم کا صیغہ سجّت محذوف مانئے گا تو خرابی لازم آئے گی، وہ یہ کہ سجّت ہے باب تفعیل سے اور اس کا خاصہ ہے متعدی ہونا تو ترجمہ ہوگا کہ پاک کیا میں نے اللہ کو پاک کرنا (نعوذ باللہ من ذلک)۔ باری تعالیٰ تو تمام کو پاک کرنے والا ہے اس کو کون پاک کر سکتا ہے؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ باب تفعیل کا ایک خاصہ انتساب فعل بھی ہے انتساب فعل کہتے ہیں فاعل کا فعل کے ماخذ کو مفعول بہ کی طرف منسوب کرنا۔ جیسے کہتے ہیں لوگ فسقۃ یعنی فسق کو منسوب کیا میں نے اس کی طرف اور یہی معنی یہاں مراد بھی ہے۔ تو اب ترجمہ ہوگا کہ پاکی کو میں نے منسوب کیا باری تعالیٰ کی طرف اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

### تسبیح کے اقسام:

اب سنئے تسبیح کی چار قسمیں ہیں: (۱) تسبیح قولی، زبان سے تسبیح بیان کرنا، (۲) تسبیح عملی، عمل کے ذریعہ تسبیح بیان کرنا۔ جیسے روزہ، نماز، وغیرہما ادا کرنا، (۳) تسبیح



اعتقادی، اعتقاد کے ذریعہ تسبیح بیان کرنا، جیسے تسبیح کا اعتقاد رکھنا، (۴) تسبیح حالی، زبان حال سے تسبیح کرنا جیسے ہر شئی اپنی زبان حال سے باری تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتی ہے۔

### ما اعظم شأنہ کی تحقیق:

ما اعظم شأنہ، ترجمہ: کس قدر بلند ہے ان کی شان، یہ جملہ ترکیب میں حال واقع ہو رہا ہے، سبحانہ کی ضمیر سے اعتراض ہوتا ہے کہ ما اعظم شأنہ کو حال قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ حال ذوالحال کے لئے ثابت ہوتا ہے اور ما اعظم شأنہ فعل تعجب ہے اور یہ انشاءات کے قبیل سے ہے اور انشاءات تمام کے تمام معدوم ہوتے ہیں کیونکہ ان میں صدق اور کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ ثبوت لشیئ لشیئ فرع ہے، اس بات کی کہ وہ شئی جس کو دوسرے کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے وہ شئی پہلے خود ثابت ہو، لہذا معلوم ہوا کہ ما اعظم شأنہ کو حال قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں تاویل کی جائے گی کیونکہ جتنے انشاءات ہیں جب ان کو دوسرے کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اسی انشاء سے پہلے مقولانی حقہ محذوف مانتے ہیں۔ لہذا اس جگہ بھی ما اعظم شأنہ سے پہلے مقولانی حقہ محذوف مانیں گے، اور ما اعظم شأنہ کو یا تو مقولانی حقہ کا نائب فاعل یا اس کا قول قرار دیں گے اس کے بعد مقولاً الخ مل ملا کر حال واقع ہوگا۔ سبحانہ کی ضمیر سے اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔ اب سنئے ما اعظم شأنہ ما افعلہ کے وزن پر فعل تعجب کا صیغہ ہے اور ہر وہ فعل تعجب کا صیغہ ہوگا جو ما افعلہ کے وزن پر ہو لہذا ما اعظم کے مابین بھی تین احتمال ہیں۔

۱- سیبویہ: فرماتے ہیں کہ اس کے مابین تین احتمالات ہوں گے یہ ماموصوفہ شئی کے معنی میں ہے اور اس کی صفت عظیم محذوف ہے اور یہ اپنے موصوف صفت سے مل کر مبتدا ہے اور اس کی خبر اعظم شأ نہ جملہ فعلیہ ہو کر واقع ہے اس وقت ترجمہ ہوگا شئی عظیم نے بلند کر دیا ان کی شان کو۔

۲- اور اخفش فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ ماموصولہ الذی کے معنی میں ہے اور اعظم شأ نہ اس کا صلہ ہے اب موصول اپنے صلہ سے مل کر مبتدا اور اس کی خبر عظیم محذوف ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا وہ شئی جس نے بلند کر دیا ان کی شان کو عظیم ہے۔

۳- اور فراء فرماتے ہیں کہ نہیں یہ ما استفہامیہ ہے ای شئی کے معنی میں، اور یہ مبتدا ہے اور اعظم شأ نہ جملہ ہو کر خبر واقع ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا کس شئی نے بلند کر دیا ان کی شان کو تو اس جگہ تینوں قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں ان تینوں میں سے کوئی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ خرابی لازم آتی ہے کہ باری تعالیٰ کی شان کو کسی دوسری شئی نے بلند کیا ہے کیا پہلے سے بلند نہیں تھی (نعوذ باللہ من ذلک)۔

باری تعالیٰ تو ہمیشہ سے بلند ہے اور ہمیشہ بلند رہے گا۔ تو جواب دیا گیا کہ یہ معنی جو ان تینوں قولوں میں ذکر کیا گیا اس وقت تھا جبکہ یہ نقل تعجب کی طرف نہیں کیا گیا تھا تعجب کی طرف نقل کرنے کے بعد اب اس کے معنی یہ کئے جائیں گے کہ کس قدر بلند ہے باری تعالیٰ کی شان۔ اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔ اور شانہ کے مرجع میں اتنے ہی احتمالات ہیں جتنا کہ سبحانہ کے مرجع میں احتمالات تھے۔

”لا یحد ولا یتصور“۔

ترجمہ: نہ حد بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ تصور کیا جاسکتا ہے اس کے شان کی۔

لا یحد ولا یتصور کی نحوی تحقیق:

لا یحد الخ میں ترکیب کے اعتبار سے پانچ احتمال ہیں، (۱) یا تو یہ حال واقع ہے سبحانہ کی ضمیر سے جس سے کہ حال واقع ہے ما اعظم شأنہ۔ اس وقت یہ حال مترادف ہوگا، حال مترادفہ کہتے ہیں کہ ایک ذوالحال کے کئی حال ہوں، یا یہ حال واقع ہے شأنہ کی ضمیر سے اس وقت یہ حال متداخل ہوگا حال متداخلہ کہتے ہیں کہ ایک ذوالحال سے ایک حال قرار دینا پھر اس کے بعد اس حال کو ذوالحال قرار دے کر اس سے کسی دوسرے کو حال قرار دینا۔ (۳) یا لا یحد الخ حال واقع ہے لفظ شان سے، اس وقت اس کا ترجمہ ہوگا کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان حال یہ کہ ان کے شان کی حد نہیں بیان کی جاسکتی ہے الخ۔ (۴) یا یہ صفت واقع ہے لفظ شان سے اس وقت ترجمہ ہوگا کہ ان کی شان ایسی ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی الخ۔ صفت قرار دینے کی صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ صفت مفرد بھی ہوتی ہے اور جملہ بھی۔ تو صفت جس وقت مفرد ہو اس وقت موصوف کو نکرہ بھی لا سکتے ہیں اور معرفہ بھی، مگر صفت جس وقت جملہ ہو تو اس وقت موصوف صرف نکرہ لایا جائے گا، تاکہ موصوف صفت کے درمیان مطابقت باقی رہے۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

معرفہ موصوف اس وقت نہیں لایا جائے گا عدم مطابقت کی وجہ سے موصوف

صفت کے درمیان۔ اب چونکہ صفت یعنی لایحد الخ جملہ ہے لہذا اس کا موصوف نکرہ ہونا چاہئے حالانکہ اس کا موصوف شانہ ہے جو ضمیر کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بن گیا ہے، لہذا موصوف صفت بنانا صحیح نہیں ہے جواب دیا گیا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں جن میں اس قدر شدت نکارت پائی جاتی ہے کہ معرفہ کی طرف اضافت کے بعد بھی وہ نکرہ ہی رہتا ہے جیسے لفظ نحو، مثل، شان، وغیرہم ان الفاظ میں سے ایک لفظ شان بھی ہے لہذا یہ اضافت کے بعد بھی نکرہ ہی رہے گا۔ اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے لہذا اب لایحد الخ کو شانہ سے صفت قرار دینا صحیح ہو گیا۔

۵۔ لایحد الخ جملہ مستانفہ ہے، جملہ مستانفہ کہتے ہیں اس جملہ کو جن کا ماقبل سے کوئی ترکیبی تعلق نہ ہو اور سوال مقدر کے جواب میں ہو، تو اس جگہ سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے فرمایا کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان تو سائل سوال کرتا ہے کہ کوئی نمونہ یا کوئی حد تو بتائیے کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان تو مصنف نے جواب دیا کہ لایحد ولا یتصور الخ۔ لایحد میں دو قراءت ہے، لایحد کو معروف بھی پڑھ سکتے ہیں اور مجہول بھی اور دونوں کے دو معنی ہیں ایک حد لغوی، دوم حد اصطلاحی۔

حد کے لغوی و اصطلاحی معنی:

حد لغوی کہتے ہیں انتہا یا کنارہ کو اور حد اصطلاحی کہتے ہیں اس معرّف کو جو معرّف کے ذاتیات سے مرکب ہو تو جس وقت لایحد کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور حد کے لغوی معنی مراد لیے جائیں، تو ترجمہ ہوگا حال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی شان کی

کوئی حد نہیں ہے بالکل درست ہے۔ یا حد کا اصطلاحی معنی مراد لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ حال یہ ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم نہیں کرتے ہیں۔ بالکل صحیح ہے کیونکہ حد کے ذریعہ سے مجہول شئی کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور باری تعالیٰ کے نزدیک اشیاء میں سے کوئی شئی بھی مجہول نہیں ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے علم حصولی نہیں اور جس وقت لایحد کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور حد سے مراد حد لغوی لیا جائے، تو ترجمہ ہوگا کہ در انحالیکہ باری تعالیٰ کے شان کی انتہاء نہیں بیان کی جاسکتی ہے۔ بالکل صحیح ہے یا حد سے مراد حد اصطلاحی لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی بالکل صحیح ہے کیونکہ حد مرکب ہوتا ہے اپنے محدود یعنی معرف کے ذاتیات سے اور ذاتیات ذات کے اجزاء ہوتے ہیں اور باری تعالیٰ کا کوئی جز نہیں ہے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کہتے ہیں مالا جزء لہ کو، ترجمہ وہ شئی جس کے لئے جز نہ ہو، تو اگر باری تعالیٰ کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم کیا جائے تو باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ بسیط ہے، مصنف کا دعویٰ ہے لایحد اس کی دلیل یہ ہے: ”اللہ بسیط والبسیط لایحد“۔ نتیجہ آئے گا اللہ لایحد اور لایحد تصور اس میں بھی دو قراءت ہے، معروف اور مجہول اور اس کے بھی دو معنی ہیں، ایک تصور لغوی دوسرے تصور اصطلاحی، تصور لغوی کہتے ہیں صورت اور شکل کو اور تصور اصطلاحی کہتے ہیں ماہیت کلیہ کے ذریعہ سے شئی کو معلوم کرنا تو جس وقت لایحد تصور کو معروف کا صیغہ پڑھیں اور تصور لغوی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ حال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لئے کوئی صورت و شکل نہیں ہے بالکل صحیح

ہے، کیونکہ صورت و شکل تو اجسام کے لئے ہوا کرتی ہے اب چونکہ باری تعالیٰ جسم سے بری ہے پاک ہیں اور اس لئے اس کے لئے کوئی شکل و صورت نہیں ہے یا تصور اصطلاحی مراد لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ اشیاء کو تصور اصطلاحی یعنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ سے معلوم نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ کے پاس علم حضوری ہے یعنی باری تعالیٰ ہر شئی کو بلا واسطہ معلوم کر لیتے ہیں علم حصولی نہیں ہے جو ماہیت کلیہ کی طرف اشیاء کے معلوم کرنے میں محتاج ہو، جیسے انسان کا تصور کریں حیوان ناطق کے ذریعہ اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار دیں۔

### علم حضوری و حصولی کا تعارف:

علم حضوری اور علم حصولی، علم حضوری کہتے ہیں جو علم بلا واسطہ ہو اور علم حصولی کہتے ہیں جو علم بالواسطہ ہو، اور لای تصور کو مجہول کا صیغہ پڑھیں۔ اور تصور لغوی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کی کوئی شکل صورت بیان نہیں کی جاسکتی۔ بالکل ٹھیک ہے۔ اور تصور اصطلاحی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو تصور اصطلاحی کے احاطے میں نہیں لایا جاسکتا یعنی تصور اصطلاحی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جس شئی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے وہ شئی مجہول ہوتی ہے اور مجہول شئی کی طرف توجہ و التفات محال ہے۔ لہذا جب باری تعالیٰ کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا ہے تو یہ بھی مجہول ہوا اور اس کی طرف توجہ و التفات یعنی روزہ نماز اور دیگر عبادات ادا کرنا سب کا سب بیکار ہو گیا۔

جواب: یہاں پر مصنف رحمہ اللہ نے مطلق تصور کی نفی نہیں کی ہے۔

تصور کے اقسام اربعہ کی تفصیلات:

کیونکہ تصور کی چار قسمیں ہیں: (۱) تصور بالکنہ، (۲) تصور بکنہ، (۳) تصور بالوجہ، (۴) تصور بوجہ، اس کی دلیل حصر اس طرح ہے کہ جب کسی شئی کا تصور کیا جائے گا یعنی متصور تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے ذاتیات کے ذریعہ سے تصور کیا جائے گا یا عرضیات کے ذریعہ سے تصور کیا جائے گا، اگر ذاتیات کے ذریعہ سے اس کا تصور کیا گیا ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس ذاتیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر آلہ قرار دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بالکنہ اور اگر آلہ قرار نہیں دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بکنہ، جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعہ سے کریں اور حیوان ناطق کو انسان کے تصور کا آلہ قرار نہ دیں۔ اور اگر کسی شئی کا تصور اس کے عرضیات کے ذریعہ سے کیا گیا ہے پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس عرضیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہوگا یا نہیں، اگر اس عرضیات کو تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بالوجہ جیسے انسان کا تصور کریں خنک و کتابت کے ذریعہ سے اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار دیں اور اگر اس عرضیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار نہیں دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بوجہ جیسے انسان کا تصور کریں خنک و کتابت کے ذریعہ سے اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار نہ دیں۔ تصور کی یہ چار قسمیں ہیں: اور یہاں تصور بالکنہ اور بکنہ کی نفی کی جا رہی ہے کیونکہ باری تعالیٰ ذاتیات سے بری و پاک ہیں ہاں

باری تعالیٰ کا تصور عرضیات کے ذریعہ سے کیا جاسکتا ہے جیسے باری تعالیٰ خالق و رازق وغیرہما سے یہ سب اس کے عرضیات ہیں، یعنی تصور بالوجہ اور بوجہ کی نفی نہیں کی جارہی ہے، لہذا اب باری تعالیٰ مجہول نہیں ہوئے اور جب مجہول نہیں ہوئے تو اس کی طرف توجہ والتفات یعنی روزہ نماز و دیگر عبادات کرنا بجا ہے۔

”لا ینتج ولا یتغیر“۔

لائنج و لا یتغیر کی تشریح:

لائنج میں بھی معروف و مجہول دو قراءت ہے اور اس کے بھی دو معنی ہیں، لغوی اور اصطلاحی۔ نتیجہ کے لغوی معنی ہیں بچہ جننے کے اور اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ایسے دو قضیہ کا تسلیم کر لینا کہ جس کے تسلیم کرنے کے بعد ایک تیسرے قضیہ کا ماننا لازم آئے، اس تیسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہیں۔ تو جس وقت ولانج کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے لغوی معنی مراد لیے جائیں تو اس کا ترجمہ ہوگا، لم یولد یعنی باری تعالیٰ بچہ نہیں جننتے ہیں، بالکل صحیح ہے اور اگر اس کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے معنوی معنی مراد لئے جائیں تو ولانج کا ترجمہ ہوگا لم یولد یعنی باری تعالیٰ نہیں جننتے ہیں، یعنی ان دونوں صورتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ باری تعالیٰ نہ تو کسی کا باپ ہے اور نہ وہ کسی کا بیٹا ہے، اور اگر اس کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے معنی اصطلاحی لیے جائیں تو ولانج کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ نتیجہ اصطلاحی نہیں نکالتے ہیں۔ یعنی قیاس کے ذریعہ سے نتیجہ کو معلوم نہیں کرتے ہیں کیونکہ باری تعالیٰ تو ہر شئی کو اور اس



کے نتیجہ کو پہلے ہی سے جانتے ہیں، اللہ قیاس کی طرف محتاج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نتیجہ کے معلوم کرنے میں قیاس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اگر اس کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے اصطلاحی معنی مراد لیے جائیں تو ولایت کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کسی قیاس کا نتیجہ نہیں بنایا جاتا ہے (بنائے جاتے ہیں) یعنی باری تعالیٰ پر دلیل و برہان قائم نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات تو خود تمام مخلوقات پر دلیل و برہان ہے۔

### ”ولا یتغیر“۔

اور باری تعالیٰ کے اندر تغیر نہیں واقع ہوتا ہے نہ تو باری تعالیٰ کی ذات میں تغیر واقع ہوتا ہے نہ تو صفات میں اور تغیر ذاتی کے واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ایک مادہ کا دوسرے مادہ سے بدل جانا، جیسے مٹی کا لوہا اور لوہا کا سونا ہو جانا، دوم یہ کہ ایک شئی کا اپنی حقیقت سے دوسری حقیقت کے طرف بدل جانا پہلی حقیقت پر باقی رہتے ہوئے یہ تغیر تمام میں محال ہے، خواہ وہ ممکنات ہی میں سے کیوں نہ ہو۔ سوم یہ کہ ایک شئی اپنی حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف بدل جائے۔ اور پہلی حقیقت معدوم ہو جائے، یہ تغیر ممکنات میں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے: شعر:

سال اول پنبہ بودم سال دوم شیخ شدم، غلہ گراز اں شود امسال سیدی شوم۔

اور باری تعالیٰ کی صفات کے اندر بھی تغیر واقع نہیں ہو سکتا اور باری تعالیٰ کے صفات کی دو قسمیں ہیں، صفات ثبوتیہ، صفات سلبیہ۔

## صفات باری کے اقسام ثبوتیہ و سلبیہ کی تشریح:

اللہ تعالیٰ کے صفات سلبیہ یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا وغیرہما۔ اور صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں: حقیقت محضہ، حقیقت ذات مع الاضافت، اضافت محضہ۔ حقیقت محضہ کہتے ہیں ان صفات کو جس کا تعقل اور تحقق غیر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے حیات باری تعالیٰ کہ اس کا تعقل و تحقق غیر پر موقوف نہیں ہے، اور حقیقت ذات مع اضافت کہتے ہیں ان صفات کو جس کا تعقل تو غیر پر موقوف نہ ہو مگر تحقق غیر پر موقوف ہو۔ جیسے قدرت و علم کہ اس کا تعقل تو غیر پر موقوف نہیں ہے مگر تحقق غیر پر موقوف ہے۔ اور اضافت محضہ کہتے ہیں جس کا تعقل و تحقق دونوں غیر پر موقوف ہو، جیسے معیت اور مقدم اور موخر وغیرہم کہ ان تمام کا تعقل و تحقق سب غیر پر موقوف ہے، تو باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ میں سے پہلے دو میں تو تغیر محال ہے، مگر آخر کے تیسرے میں یعنی اضافت محضہ میں تغیر ہو سکتا ہے۔

”تعالیٰ عن الجنس والجهات“۔

## جنس اور جہات کی تفہیم:

باری تعالیٰ منزہ ہیں جنس اور جہات سے۔ جنس میں تین قول ہیں بعض نسخہ میں جنس ہے بعض میں حس ہے بعض میں جس ہے تو جس وقت اس کو جنس پڑھا جائے گا تو جنس کے دو معنی آتے ہیں لغوی اور اصطلاحی، لغت میں جنس کہتے ہیں تقابل اور مثل

کو اور اصطلاح میں جنس کہتے ہیں جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہو ماہو کے جواب میں تو باری تعالیٰ جنس لغوی سے بھی منزہ ہیں، کیونکہ باری تعالیٰ بے مقابل اور بے مثل ہے، اور جنس اصطلاحی سے بھی منزہ ہیں، کیونکہ جنس ہوتا ہے ماہہ الاشتراک تو اس کے لئے ماہہ الامتیاز یعنی فصل ضرور ہونا چاہئے۔ اور جب باری تعالیٰ کے لئے جنس اور فصل ہو جائے گا تو باری تعالیٰ مرکب ہو جائیں گے حالانکہ باری تعالیٰ بسیط ہیں، اس وجہ سے باری تعالیٰ جنس اصطلاحی سے بھی منزہ ہیں، اس جگہ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس کی نفی تو لایحد سے ہو چکی پھر اس جگہ جنس کو ذکر کرنے سے تکرار لازم آتا ہے۔

جواب: اس جگہ جنس کو ذکر کیا تعمیم بعد التخصیص کے لئے کیونکہ لایحد سے صرف جنس اصطلاحی کی نفی ہوتی ہے اور یہاں جنس ذکر کرنے سے جنس لغوی اور اصطلاحی دونوں کی نفی ہو گئی یا تو اس جگہ جنس کو تاکید ذکر کر دیا گیا ہے اور بعض لوگ اس کو حس پڑھتے ہیں تو اس کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ حواس خمسہ یعنی سامعہ، لامسہ، شامہ، ذائقہ، باصرہ سے منزہ ہیں یعنی باری تعالیٰ کسی شئی کو سونگھ کر، چھو کر، وغیرہ نہیں معلوم کر سکتے ہیں اور بعض لوگ جس پڑھتے ہیں تو اس وقت ترجمہ ہوگا کہ باری تعالیٰ ہر جگہ قید سے منزہ ہیں۔ یعنی زمان و مکان کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں۔ بلکہ باری تعالیٰ ہر جگہ اور ہر وقت میں موجود ہیں۔

والجہات: اور باری تعالیٰ جہات سے بھی منزہ ہیں اور جہات کی دو قسمیں ہیں: لغوی اور اصطلاحی، جہات لغوی کہتے ہیں: جہات ستہ یعنی آگے، پیچھے، دائیں،

بائیں اوپر نیچے کو اور جہات اصطلاحی کہتے ہیں نسبت کی کیفیت واقعہ کو، تو باری تعالیٰ صرف جہات لغوی سے منزہ ہیں جہات اصطلاحی سے منزہ نہیں ہیں کیونکہ اگر باری تعالیٰ جہات اصطلاحی سے منزہ ہوتے تو پھر باری تعالیٰ کو بالضرورة کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ حالانکہ کہا جاتا ہے: الواجب الوجود بالضرورة، لہذا معلوم ہوا کہ جہات اصطلاحی سے منزہ نہیں ہیں۔ صرف جہات لغوی (جہات ستہ) سے منزہ ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ باری تعالیٰ جہات ستہ سے منزہ ہیں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ جتنے کے جتنے موجودات ہیں سب کے سب کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہیں۔ اگر کسی جہت میں بھی موجود نہ ہو تو وہ معدوم ہے لہذا جب باری تعالیٰ جہات ستہ سے منزہ ہیں یعنی کسی جہت میں موجود نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کا معدوم ہونا لازم آیا، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ موجودات کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہوتے ہیں۔

جواب: آپ کا یہ فرمانا کہ موجودات تمام کے تمام کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہوتے ہیں غلط ہے بلکہ جہت موجود ممکنات میں سے ہے جو باوجود یکہ موجود ہے پھر بھی کسی جہت میں نہیں پایا جاتا مثلاً خود جہت کسی جہت میں موجود نہیں ہے کیونکہ اگر آپ فرمائیں گے کہ جہت اس جہت میں موجود ہے تو دور لازم آئے گا یعنی جہت کے لئے جہت ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو جب ممکنات میں سے ایسے ہیں کہ موجود ہیں مگر جہت میں موجود نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کا کیا کہنا وہ تو بدرجہ اولیٰ موجود

ہوں گے اور کسی جہت میں نہیں پائے جائیں گے بلکہ جہات ستہ سے منزہ ہوں گے۔

”جعل کلیات والجزئیات“۔

بنایا اس باری تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو، جعل ماضی کا صیغہ ہے اس کا مصدر جعل ہے اور جعل کی دو قسمیں ہیں جعل مرکب جعل بسیط، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لغوی اور اصطلاحی یعنی جعل بسیط لغوی جعل بسیط اصطلاحی جعل مرکب لغوی جعل مرکب اصطلاحی ان میں سے ان کی لغوی تعریف تو آسان ہے اور ان کی اصطلاحی تعریف مشکل ہے۔

جعل بسیط اور جعل مرکب کی توضیح:

جعل بسیط لغوی کہتے ہیں اس جعل کو جو متعدی بیک مفعول ہو اور معنی میں خلق کے ہو، جیسے جعل الظلمات والنور، اور جعل مرکب لغوی کہتے ہیں اس جعل کو جو متعدی بدو مفعول ہو، اور معنی میں صیر کے ہو، جیسے تہذیب والے نے خطبہ میں فرمایا ہے: ”وجعل لنا التوفیق خیر رفیق“ اور جعل بسیط اصطلاحی کہتے ہیں نفس ماہیت کو اور جعل مرکب اصطلاحی کہتے ہیں اتصاف الماہیت بالوجود کو۔

اب یہ سمجھئے کہ جتنے بھی ممکنات ہیں تمام کے اندر تین چیزیں پائی جاتی ہیں، ایک نفس ماہیت، دوم وجود، سوم اتصاف الماہیت بالوجود۔ اس بات کے اندر تو تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ وجود مجہول بالتبع ہے یعنی وجود کو پہلے نہیں پیدا کیا گیا ہے اب آگے نفس ماہیت اور اتصاف الماہیت بالوجود کے اندر اشرافیہ اور مشائیہ کا

اختلاف ہے کہ کون مجعول بالذات ہے اور کون مجعول بالتبع ہے اس لئے کہ حکماء کے دو فرقے ہیں، ایک اشراقیین دوم مشائیین۔ پہلے اس بات کو سمجھئے کہ مسائل کو ثابت کرنے والے کل چار فرقے ہیں متکلمین، متصوفین، اشراقیین، مشائیین۔ دلیل حصر اس طریقہ پر ہے کہ مسائل کے ثابت کرنے والے دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو دین سماوی کے تابع ہوں گے یا نہیں۔ اگر دین سماوی کے تابع ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں گے یا اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہوں گے۔ اگر مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں متکلمین۔ اور اگر مسائل کو اشراق قلبی یعنی دل کی روشنی سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں متصوفین۔ یہ دونوں فرقے دین اسلام کے ہیں اور اگر وہ لوگ دین سماوی کے تابع نہیں ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں گے یا مسائل کو اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہوں گے، اگر مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں مشائیین اور اگر مسائل کو اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں اشراقیین، یہ دونوں فرقے حکماء کے ہیں، ہاں تو اشراقیین فرماتے ہیں کہ نفس ماہیت مجعول بالذات ہے اور اتصاف الماہیت بالوجود مجعول بالتبع ہے اور مشائیین فرماتے ہیں کہ اتصاف بالذات مجعول ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی دلیل پیش کرتے ہیں۔ اشراقیین فرماتے ہیں کہ نفس ماہیت بالذات اور اتصاف مجعول بالتبع میرے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ اتصاف مجعول بالذات ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے تو اس

صورت میں مقید کا مقدم ہونا لازم آئے گا مطلق پر جو کہ محال ہے کیونکہ نفس ماہیت مطلق ہے، اور اتصاف الخ مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ مطلق مقدم ہوتا ہے مقید پر، لہذا نفس ماہیت مجعول بالذات ہے یعنی پہلے نفس ماہیت کو پیدا کیا گیا اور اتصاف مجعول بالتبع ہے یعنی بعد میں بنایا گیا ہے یعنی پیدا کیا گیا ہے، مثلاً نفس انسان ہے مگر مطلق ہے اور زید بھی انسان ہے مگر یہاں پر یہ مقید ہے، تو نفس انسان کا وجود مقدم ہے زید پر، اور مشائخین حضرات فرماتے ہیں کہ اتصاف مجعول بالذات ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع اس وجہ سے ہے کہ جتنے مجعولیات ہیں تمام کے تمام جاعل کی طرف محتاج ہوتے ہیں تو ہم نے اس کی علت کو تلاش کیا کہ کیوں تمام کے تمام مجعولیات جاعل کی طرف محتاج ہوتے ہیں تو تلاش کرنے پر معلوم ہوا کہ جاعل کی طرف محتاج ہونے کی علت ممکن ہونا ہے یعنی امکان ہے یعنی علت احتیاج امکان ہے، اور امکان صفت ہے نسبت کی اور اتصاف ایک نسبت ہے جو وجود اور ماہیت کے درمیان ہوتی ہے لہذا اتصاف تو ہوا موصوف چونکہ یہ نسبت ہے وجود اور ماہیت کے درمیان اور وجود اور ماہیت ہوا صفت چونکہ ان میں امکان پایا جاتا ہے، یعنی یہ ممکن ہیں اور قاعدہ ہے کہ موصوف مقدم ہوتا ہے صفت پر لہذا اتصاف مجعول بالذات یعنی پہلے پیدا کیا گیا ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے یعنی بعد میں پیدا کی گئی ہے اگر آپ اس کے برعکس مانتے ہیں یعنی نفس ماہیت کو مجعول بالذات اور اتصاف کو مجعول بالتبع مانتے ہیں تو پھر صفت کا مقدم ہونا لازم آئے گا موصوف پر جو کہ محال ہے، بقیہ اور بھی ان دونوں فرقے کے پاس دلائل ہیں جو مذکور ہیں ملاحسن میں کلام کا خلاصہ یہ نکلا کہ جو فرقہ قائل

ہے اس بات کا کہ نفس ماہیت مجہول بالذات ہے (اشراقیین) وہ فرقہ قائل ہے جعل بسیط کا یعنی ان کے نزدیک جعل بسیط ہوتا ہے اور جو فرقہ قائل ہے اس بات کا کہ اتصاف مجہول بالذات ہے وہ فرقہ قائل ہے جعل مرکب کا، یعنی ان کے نزدیک جعل مرکب ہوتا ہے۔

”الایمان بہ نعم التصدیق“۔

ایمان لانا ان پر بہترین تصدیق ہے۔ اب سنئے بہ کے مرجع میں چند احتمالات ہیں یا تو بہ کی ضمیر کا مرجع اللہ کی طرف ہے یا اوصاف مذکور کی طرف یا جعل بسیط کی طرف یا مطلق جعل کی طرف۔ اور اس جگہ مصنف نے تصدیق کا حمل کیا ہے ایمان پر اس سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک ہی ہے یعنی تصدیق قلبی کو ایمان بھی کہتے ہیں اور تصدیق بھی۔

ایمان اور تصدیق کی تشریح:

اور بعض لوگ ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ تصدیق تو کہتے ہیں تصدیق قلبی کو اور ایمان تین چیز کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ تصدیق بالہجنان (تصدیق قلبی) اور عمل بالارکان اور اقرار باللسان کے مجموعہ کو ایمان کہتے ہیں مگر مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک ہی ہے یعنی دونوں بسیط ہے، ورنہ اگر ان دونوں کے درمیان فرق مانیں گے تو ایمان ہوگا کل یعنی تین چیز کا مجموعہ اور تصدیق ہوگا اس کا جز اور مصنف نے تصدیق کا حمل کیا ہے ایمان پر تو پھر اس صورت میں جز



یعنی تصدیق کا حمل لازم آئے گا کل یعنی ایمان پر اور یہ ناجائز ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جز کا حمل کل پر ناجائز ہے یعنی نہیں ہوتا ہے۔ غلط ہے اس لئے کہ ہم آپ کو بہت سی مثال دکھا دیں گے کہ اس جگہ جز کا حمل ہو رہا ہے کل پر۔ مثلاً انسان کل ہے اور اس کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں، اور حیوان کا حمل کرنا انسان پر جائز ہے جیسے انسان حیوان اور اسی طریقے سے ناطق کا حمل کرنا بھی انسان پر جائز ہے جیسے انسان ناطق۔

جواب اجزاء کی دو قسمیں ہیں: ایک اجزاء ذہنیہ اور دوم اجزاء خارجیہ، تو اجزاء ذہنیہ کا حمل تو کل پر جائز ہے جیسے کہ حیوان اور ناطق یہ انسان کے اجزاء ذہنیہ ہیں اس لئے ان کا حمل کرنا انسان پر جائز ہے مگر اجزاء خارجیہ کا حمل کرنا کل پر ناجائز ہے اب چونکہ تصدیق ایمان کے اجزاء خارجیہ میں سے ہے اس لئے اس کا حمل ایمان پر ناجائز ہے اور محال ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مصنف نے جب تصدیق کا حمل ایمان پر کیا ہے تو مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک شئی کو کہتے ہیں، یعنی تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔

”والاعتصام بہ حبذا التوفیق“۔

اور دامن پکڑنا یا چنگل مارنا ان کے ساتھ بہتر توفیق ہے، اور توفیق کے معنی لغت میں آتے ہیں مدد دادن کسے را بر کارے۔

توفیق کے معانی مختلفہ:

اور اصطلاح میں توفیق کے چند معنی آتے ہیں، اول: توفیق کہتے ہیں مطلوب

خیر کے اسباب کے مہیا ہو جانے کو۔ دوم: خلق النفس علی الطاعت کو بھی توفیق کہتے ہیں۔ سوم: تسہیل الاسباب الخیر و تشدید اسباب الشر کو بھی توفیق کہتے ہیں اور چہارم: خلق القدرت علی الطاعت کو بھی توفیق کہتے ہیں، اور پنجم: جعل التدبیر موافق التقدر کو بھی توفیق کہتے ہیں۔

”و الصلاة والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل“۔

اور صلوٰۃ و سلام نازل ہو جو اس ذات پر جو کہ بھیجے گئے ہیں اس دلیل کے ساتھ کہ اس میں شفا ہے ہر مرض کے لئے، یہاں سے مصنف ”حمد و ثنا کے بعد درود و سلام بھیج رہے ہیں حضور اکرم ﷺ پر اس وجہ سے کہ جتنے فیضان ہم تک پہنچے ہیں وہ سب کے سب حضور اکرم ﷺ کے ذریعہ سے، کیونکہ باری تعالیٰ ہیں پاک اور ہم ناپاک شئی سے پیدا کئے گئے ہیں تو ہم لوگ اور باری تعالیٰ کے درمیان بتائیں کی نسبت تھی تو ایک ایسی ذات کی ضرورت تھی جو کہ ہمارے اور باری تعالیٰ کے درمیان نسبت پیدا کر دے وہ ذات حضور اکرم ﷺ کی ہے۔ جن کو باری تعالیٰ نے اپنا خاص محبوب بنایا اور ان کے ذریعہ سے ہم تک اپنے فیضان کو پہنچایا۔

لفظ صلوٰۃ کی تحقیق:

اب سنئے کہ صلوٰۃ کے چند معنی آتے ہیں ایک معنی صلوٰۃ کے تحریک صلوٰۃ یعنی دونوں سرینوں کے ہلانے کے آتے ہیں اور دوم ثناء کامل کے بھی آتے ہیں اور سوم تعظیم

کے بھی آتے ہیں وغیرہم۔ اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کے چار معنی آتے ہیں: دعا، تسبیح، استغفار، رحمت۔ اگر صلوٰۃ کی نسبت کی جائے بندے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی دعا کے ہوں گے، اور اگر اس کی نسبت کی جائے فرشتے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی استغفار کے ہوں گے، اور اگر اس کی نسبت کی جائے پرندے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی تسبیح کے ہوں گے اور اگر اس کی نسبت کی جائے باری تعالیٰ کی طرف تو اس وقت اس کے معنی رحمت کے ہوں گے۔ یعنی یہ لفظ صلوٰۃ مشترک ہے ان چار معانی کے درمیان اعتراض ہوتا ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ مشترک ہے تو اشتراک کی دو قسمیں ہیں، ایک اشتراک لفظی، دوم اشتراک معنوی، اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ لفظ موضوع ہو چند معانی کے لئے ابتداءً یعنی اس طریقہ پر کہ ایک واضح کو اس کے وضع کی دوسرے واضح کو خبر نہ ہو۔ جیسے لفظ عین لفظ مشترک ہے اشتراک لفظی کے ساتھ، سونا، چشمہ وغیرہما، کے درمیان اس طریقہ پر کہ ایک واضح کو دوسرے واضح کی خبر نہیں ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ مشترک ہے اور اس میں اشتراک لفظی پایا جاتا ہے تو اس کے چار معانی میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے لئے کوئی قرینہ چاہئے لہذا اس کے معانی کے مراد لینے کے لئے کیا قرینہ ہے۔

جواب اس کے معانی کے مراد لینے کے لئے منسوب الیہ قرینہ ہے یعنی کس کی طرف اس لفظ صلوٰۃ کی نسبت کی جارہی ہے اس اعتبار سے اس کے معنی مراد لیے جائیں گے جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ مشترک ہے اشتراک معنوی کے ساتھ یعنی لفظ صلوٰۃ میں اشتراک معنوی پایا جاتا

ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ موضوع ہو مفہوم کلی کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہوں، جیسے لفظ انسان موضوع ہے مفہوم کلی کے واسطے یعنی حیوان ناطق کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے زید عمر، بکر، وغیرہم۔ اسی طریقہ سے یہ لفظ صلوٰۃ بھی موضوع ہے، رحمت کے واسطے یعنی مفہوم کلی کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں، کہ جب اس کی نسبت کی جائے بندے کی طرف تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں اور دعا کے اندر بھی رحمت پائی جاتی ہے، اور اس کے علاوہ لفظ صلوٰۃ کے منسوب الیہ کے اعتبار سے جو معنی بھی ہے تمام کے اندر بھی رحمت پائی جاتی ہے، اور بہتر یہی ہے کہ کہا جائے کہ لفظ صلوٰۃ میں اشتراک معنوی پایا جاتا ہے کیونکہ منسوب الیہ کے بدلنے کی وجہ سے اس کے معنی بدلتے ہیں اور اس کے تمام معانی میں رحمت پایا جاتا ہے، یعنی لفظ صلوٰۃ مفہوم کلی کے واسطے موضوع ہے یعنی رحمت کے واسطے موضوع ہے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ صلوٰۃ کے معنی ہیں رحمت کے کیونکہ یہاں صلوٰۃ کی نسبت کی جا رہی ہے باری تعالیٰ کی جانب۔

اعتراض ہوتا ہے کہ رحمت کے معنی آتے ہیں رقت قلب کے اور باری تعالیٰ کو رقت قلب کہاں سے ہو سکتا ہے جبکہ وہ قلب ہی سے منزہ ہے، تو جواب دیا گیا کہ اس جگہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیونکہ رقت قلب کے لئے فضل و احسان لازم ہے تو اس جگہ رحمت سے مراد فضل و احسان ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔ درود بھیجنے کے بعد سلام بھیج رہے ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ سلام بھیجنے کی کیا ضرورت تھی۔ جواب قرآن پاک کی اقتداء کرتے ہوئے درود کے بعد سلام بھیج رہے ہیں۔ چونکہ

قرآن پاک میں بھی باری تعالیٰ نے درود کے بعد سلام بھیجا ہے جیسے ان اللہ و ملائکتہ یصلون الآتية، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے علی من بعث یعنی صفت کو ذکر کیا ہے نام کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب قرآن کی اتباع کرتے ہوئے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے یصلون علی النبی الخ، یعنی وصف نبوت کو ذکر کیا ہے نام کو ذکر نہیں کیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ بڑوں کے نام کو ذکر کرنا بے ادبی ہے اسی وجہ سے وصف کو ذکر کیا علی محمد نہیں کہا یعنی نام کو نہیں ذکر کیا یعنی رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو جو اس ذات پر جو بھیجے گئے ہیں اس دلیل کے ساتھ جس میں شفاء ہے ہر مرض کے لئے دلیل سے مراد قرآن کریم ہے چونکہ قرآن کریم حضور اکرم ﷺ پر کامل مکمل اور زندہ دلیل ہے اور یہ قرآن شفاء ہے ہر مرض کے لئے خواہ وہ مرض جسمانی ہو یا مرض روحانی دونوں قسم کے مرض کے لئے یہ قرآن شفاء ہے۔

”و علی آلہ وأصحابہ الذین ہم مقدمات الدین“۔

اور درود و سلام نازل ہو جو ان کے آل و اصحاب پر جو دین کے مقدمات یعنی پیشوا ہیں اور موقوف علیہ ہیں، اب اس جگہ مصنف آل اور اصحاب پر صلوٰۃ و سلام بھیج رہے ہیں اس وجہ سے کہ احادیث وغیرہ کا علم ہم تک آل و اصحاب کے واسطے سے پہنچا ہے۔

آل و اصحاب کی تحقیق:

اب آگے سنئے کہ آل کے اندر دو بحث ہے۔ ایک لغوی اور ایک اصطلاحی لغوی بحث تو یہ ہے کہ آل اصل میں اہل تھا ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا پھر اس ہمزہ کو ماقبل

کے مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا پس آل ہو گیا، شبہ ہوتا ہے کہ پہلے ہی پہل ہاء کو الف سے کیوں نہیں بدلتے ہیں اتنا چکر کاٹنے کی کیا ضرورت ہے، جواب چونکہ ہاء کو الف سے بدلنے کی کوئی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے اس وجہ سے بیک وقت ہاء کو الف سے نہیں بدلتے ہیں اور ہاء کو ہمزہ سے اور ہمزہ کو الف سے بدلنے کی بہت نظیریں موجود ہیں۔

مثلاً ماہ کی ہاء کو ہمزہ سے بدل کر ماء کہتے ہیں اور آء من کے ہمزہ کو الف سے بدل کر آء من کہتے ہیں۔ اس لئے اتنا چکر کاٹنے کے بعد آل بناتے ہیں، اور آل و اہل کے درمیان چار طریقہ سے فرق ہے:

اول یہ کہ آل کا استعمال صرف اشراف کے ساتھ خاص ہے، خواہ وہ دنیاوی اعتبار سے اشرف ہو یا دینی اعتبار سے اشرف ہو، اور اہل کا استعمال عام ہے اشراف اور غیر اشراف دونوں کے لئے۔

دوم یہ کہ آل کا استعمال خاص ہے مذکر کے ساتھ اور اہل عام ہے مذکر اور مؤنث کے درمیان۔

سوم یہ کہ آل خاص ہے ذوی العقول کے ساتھ (مثلاً آل موسیٰ وغیرہ کہتے ہیں مگر آل مدینہ و مکہ نہیں کہتے) اور اہل عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کے درمیان، مثلاً اہل ہندوستان اور اہل مدینہ کہنا جائز ہے۔

اور چہارم یہ کہ آل خاص ہے اسم ظاہر کے ساتھ اور اہل عام ہے اسم ظاہر اور اسم مضمحل کے درمیان۔ لیکن یہ چوتھا فرق ضعیف ہے۔ کیونکہ حضور اکرم ﷺ سے لوگوں

نے پوچھا کہ آپ کے آل کون ہیں تو جواب دیا حضور ﷺ نے کہ آلی کل مؤمن تقی، دیکھئے اس جگہ مصنف نے بھی آلہ فرمایا ہے یعنی آل کا استعمال ضمیر کے ساتھ کیا ہے اور آل میں اصطلاحی بحث یہ ہے کہ آل کس کو کہتے ہیں آل کی دو قسمیں ہیں ایک آل نسبی دوم آل حبسی، آل نسبی میں چند اقوال ہیں بعض لوگ فرماتے ہیں کہ آپ کے آل بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں۔ بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل صرف بنی ہاشم ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل صرف ازواج مطہرات اور آپ کی بیٹیاں ہیں۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل تو آپ کے اہل بیت ہیں۔ اور آپ کے آل حبسی کل مؤمن تقی تقی یعنی ہر مرد مؤمن جو کہ متقی و پرہیزگار ہیں وہ آپ کے آل حبسی ہیں، پھر مصنف نے فرمایا اصحاب پر اور اصحاب جمع ہے اس کے مفرد میں چار احتمال ہیں، یا تو اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا تو اصحاب جمع ہے صحیب کی جیسے اشرف جمع ہے شریف کی یا تو اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انمار جمع ہے نمر کی، یا تو اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انہار جمع ہے نہر کی۔ اور صحابہ کہتے ہیں اس شخص کو جس نے حضور ﷺ کی صحبت پائی ہو حالت ایمان میں اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ اور آل اور اصحاب کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اس کے لئے تین مثال چاہئے، ایک مادہ اجتماعی جس پر آل بھی صادق آ رہا ہو اور اصحاب بھی جیسے حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما، آل اور اصحاب دونوں تھے، اور دو مثال چاہئے مادہ افتراقی کی، ایک مادہ ایسا ہونا چاہئے جس پر آل صادق آئے اصحاب نہیں جیسے حضرت زین العابدین آل تھے اصحاب نہیں، ایک مادہ ایسا ہونا چاہئے جس پر اصحاب صادق آئے

اور آل نہیں جیسے حضرت بلال حبشی صرف اصحاب تھے آل نہیں مقدمات جمع ہے مقدمہ کی مقدمہ کے لغوی معنی ہیں پیشوا کے اور اصطلاحی معنی ہیں موقوف علیہ کے۔

”و حجب الهدایة والیقین“۔

اور درود و سلام نازل ہو جو ان آل و اصحاب پر جن کی وجہ سے ہدایت اور یقین کو غلبہ ہے یا جو موصل ہیں مجہول کی طرف، یعنی حج جمع ہے حجت کی اور حجت کے لغوی معنی ہیں غلبہ کے اور حجت کے اصطلاحی معنی ہیں موصل الی المجہول کے۔

ہدایت کی تقسیم و تشریح:

اور ہدایت کے معنی لغت میں آتے ہیں راہ نمودن اور اصطلاح میں ہدایت کے دو معنی آتے ہیں ایک اریۃ الطريق یعنی راستہ دکھانے کے یعنی مطلوب کی طرف صرف راستہ دکھا دینا اور دوم ایصال الی المطلوب یعنی مطلوب تک پہنچا دینا، یعنی ہاتھ پکڑ کر مطلوب تک پہنچا دینا۔ تو معنی اول کے بعد گمراہی متصور ہو سکتی ہے بلکہ اراء طریق کے لئے تو یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اس راستہ پر چلے جو راستہ اس کو دکھایا گیا ہے اور معنی ثانی کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو شخص مطلوب تک پہنچ چکا ہو پھر وہ کس طرح گمراہ ہو سکتا ہے۔ لیکن ہدایت کے ان دو معانی میں سے ایک کے مراد لینے کے واسطے قرینہ یہ ہے کہ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، لیکن یہ مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی بواسطہ الی اور لام متعدی ہوتا ہے، تو جس وقت ہدایت متعدی ہو مفعول ثانی کی



طرف بلا واسطہ تو اس وقت ہدایت کے معنی اراۃ الطريق کے ہوں گے اور جس وقت یہ متعدی ہو مفعول ثانی کی طرف بواسطہ الی یا لام تو اس وقت ہدایت کے معنی ہوں گے ایصال الی المطلوب کے اور ہدایت کے متعلق مزید توضیح مذکور ہے شرح تہذیب میں اور یقین اعتقاد کی ایک قسم ہے اور یقین کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو جو واقع کے مطابق ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتا ہو۔

### اعتقاد کی تشریح و تقسیم:

اور اعتقاد کے معنی لغت میں ہے گرہ لگانے کے اور اصطلاح میں اعتقاد کہتے ہیں ربط القلب بشئی سواء کان مطابقا للواقع أولا، یعنی قلب کو باندھنا کسی شئی سے خواہ وہ شئی واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، پھر اعتقاد کی چار قسمیں ہیں، ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین، اس لئے کہ اعتقاد دو حال سے خالی نہیں یا تو جازم ہوگا یا غیر جازم یعنی جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں اگر اعتقاد غیر جازم ہے یعنی جانب مخالف کا احتمال ہے، تو پھر اس کے اندر تین صورتیں ہیں یا تو جانبین یعنی جانب موافق و جانب مخالف دونوں برابر ہوگا یا نہیں یا ایک جانب رائج اور دوسرا مرجوح ہوگا، اگر دونوں جانب برابر ہے تو اس کو کہتے ہیں شک اور جو جانب رائج ہے اس کو کہتے ہیں ظن اور جانب مرجوح کو کہتے ہیں وہم، لیکن جانب رائج یعنی ظن تین صورتوں میں اعتقاد کے اندر داخل ہے اور شک وہم اعتقاد سے خارج ہے اور اگر اعتقاد جازم ہے یعنی جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر وہ اعتقاد جازم واقع

کے مطابق نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں جہل مرکب، اور اگر واقع کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے یا نہیں، اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے تو اس کو کہتے ہیں تقلید اور اگر تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہوتا ہے تو اس کو کہتے ہیں یقین۔ تو معلوم ہوا کہ یقین کے لئے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے، اول اعتقاد جازم ہو، دوم واقع کے مطابق ہو، سوم تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتا ہو، پھر یقین کی تین قسمیں ہیں، علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین۔ علم الیقین کہتے ہیں کہ تمام عالم یا ایک بڑی جماعت نے کسی بات کی خبر دی اور اس کا یقین کر لیا مثلاً آگ جلاتی ہے اس کی خبر کسی جماعت نے دیا اور اس کا یقین کر لیا یہ ہے علم الیقین پھر اس کے بعد اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ آگ میں جتنی چیز ڈالی جاتی ہے سب کو وہ جلا ڈالتی ہے یہ ہے عین الیقین، پھر ذرا خیال ہوا کہ ذرا اپنے ہاتھ کو ڈال کر دیکھیں جلتا ہے یا نہیں تو جب ہاتھ کو آگ میں ڈالا تو ہاتھ جلنے لگا یہ ہے حق الیقین۔

”أما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان“

بہر حال بعد حمد و صلوٰۃ کے پس یہ رسالہ ہے علم میزان کے اندر۔

لفظ اما کی تحقیق:

اما کی دو قسمیں ہیں، اما تفصیلیہ، دوم استینافیہ، اما تفصیلیہ تو اس جگہ ہوتا ہے جہاں اما سے پہلے کلام مجمل ہو اور اگر اما سے پہلے کلام مجمل نہ ہو تو اس جگہ اما استینافیہ ہوتا ہے۔

اعتراض ہوتا ہے کہ اما استینافیہ کہتے ہیں جس کا ماقبل سے کوئی ترکیبی تعلق نہ ہو اور اس کا مابعد سوال مقدر کے جواب میں ہو۔ لہذا یہاں پر سوال مقدر کیا ہے؟  
جواب: مصنف سے کسی نے سوال کیا کہ جب حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو گئے تو اب اما بعد الخ سے بیان کیا فرما رہے ہیں؟ تو جواب دے رہے ہیں کہ اما بعد الخ سے اس بات کو بیان فرما رہے ہیں کہ یہ کتاب کس فن کے اندر ہے۔

### اما بعد کی نحوی تحقیق:

اور اما کے اندر کئی قول ہیں سیبویہ صاحب تو فرماتے ہیں کہ اما اپنے اصل پر ہے کیونکہ اما حرف ہے، اور حرف میں تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا ہے، اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ نہیں صاحب اما اصل میں مہما تھا اور بعض فرماتے ہیں کہ اما اصل میں ماما تھا قلب مکانی کرنے کے بعد اما ہو گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں اما اصل میں ان ما تھا تو ن کو میم سے بدل کر میم کو میم میں ادغام کر دیا اما ہو گیا۔ التباس لازم آرہا تھا اما تردید یہ کے ساتھ اس وجہ سے اما کے کسرہ کو فتح سے بدل دیا، اما ہو گیا پھر بعد کی تین حالتیں ہیں، دو حالات میں معرب ہوتا ہے بحسب العوائل، اور ایک حالت میں مبنی علی الضم ہوتا ہے۔ کیونکہ بعد لازم الاضافت ہے اب بعد کا مضاف الیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مضاف الیہ محذوف ہوگا یا مذکور اگر بعد کا مضاف الیہ مذکور ہے تو بعد معرب بحسب العوائل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو محذوف نسیا منسیا ہوگا یا محذوف منوی ہوگا اگر بعد کا مضاف الیہ

محذوف نسیا منسیا ہے تو بھی معرب بحسب العوائل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی یعنی لفظا مضاف الیہ کو حذف کر دیا ہے اور نیت میں باقی رکھا گیا ہے تو اس وقت بعد مبنی علی الضم ہوگا، بعد کے مبنی علی الضم ہونے کی صورت میں تین اعتراض ہوتا ہے، اول یہ کہ بعد اسم ہے اور اسم کے اندر اصل اعراب ہے لہذا یہ مبنی کیوں ہوگا، دوم یہ کہ اگر مبنی ہوگا بھی تو مبنی میں اصل سکون ہے لہذا یہ مبنی بالحرکت کیوں ہوگا، سوم یہ ہے کہ مبنی بالحرکت ہوگا بھی تو ضمہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ہر اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ مبنی اس وجہ سے ہوگا کہ جب مبنی کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو یہ محتاج ہو گیا مضاف الیہ کی طرف جس طرح سے حرف معنی مستقل پر دلالت کرنے میں محتاج ہوتا ہے غیر کا تو بعد مشابہ ہو گیا حرف کے وصف خاص کے اندر یعنی احتیاج کے اندر اور حرف ہے مبنی اصل، لہذا بعد بھی مبنی ہوگا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو مشابہ بالمبنی الاصل ہو وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی بالحرکت اس وجہ سے ہوگا کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں ایک مبنی بالاصل دوم مبنی بالعارض، تو مبنی بالاصل کے اندر اصل سکون ہے اور بعد مبنی اصل ہے نہیں، بلکہ مبنی بالعارض ہے لہذا اگر اس کو مبنی بالسکون کریں گے تو مبنی بالعارض کی برابری لازم آئے گی مبنی بالاصل کے ساتھ اسی وجہ سے بعد مبنی بالحرکت ہوتا ہے اور ضمہ کے تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب بعد کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو بعد بہت ہلکا ہو گیا اب اس کے ہلکا پن کی تلافی کے لئے اس پر ثقیل حرکت یعنی ضمہ کو لے آئے، فہذہ کے اندر فاجزائیہ ہے اور ہذہ اسم اشارہ ہے اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہے، اس لئے کہ خطبہ کی دو قسمیں ہیں، ابتدائیہ اور الحاقیہ۔ اگر خطبہ کو خطبہ ابتدائیہ مانا جائے تو اس وقت

ہذہ کا مشارالیه ما حضرت فی الذہن ہوگا، اور اگر خطبہ کو خطبہ الحاقیہ مانا جائے تو اس وقت ہذہ کا مشارالیه یہ کتاب ہوگی۔ اور شرح تہذیب کے مصنف عبداللہ یزدی کی رائے ہے کہ ہذہ کا مشارالیه ہر صورت میں ما حضرت فی الذہن ہوگا۔ کیونکہ اگر اس کا مشارالیه اس کتاب کو قرار دیں گے تو اس کا مشارالیه وہ کتاب ہوگی جس کو مصنف نے لکھا ہے حالانکہ ہم جو کتاب پڑھتے ہیں وہ مصنف کی کتاب نہیں بلکہ وہ مصنف کی کتاب سے منقول ہے، لہذا ہر صورت میں ہذہ کا مشارالیه ما حضرت فی الذہن ہوگا۔ خواہ وہ ما حضرت فی الذہن الفاظ ہوں جو دلالت کرنے والے ہیں معانی مخصوصہ پر، یا وہ ما حضرت فی الذہن معانی مخصوصہ ہوں جو دلالت کرنے والے ہیں الفاظ مخصوصہ پر اور رسالہ اسم مصدر ہے اور معنی میں اسم مفعول مرسل کے ہے اور مرسل کے معنی ہیں بھیجا ہوا۔ اور اصطلاح میں رسالہ کہتے ہیں اس مختصر کتاب کو جو طلباء کی خدمت میں پیش کرنے کے لائق ہو اور صناعیت کہتے ہیں اس فن کو جو متعلق ہو کیفیت عمل کے ساتھ، اور میزان کہتے ہیں ترازو کو اور مراد میزان سے اس جگہ منطق ہے اور منطق کو میزان اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطق کے ذریعہ افکار صحیحہ اور افکار فاسدہ کو وزن کیا جاتا ہے۔

”سمیتھا بسلم العلوم“۔

اور نام رکھا میں نے اس کا سلم العلوم اس کی وجہ یہ ہے کہ سلم کے معنی آتے ہیں سیڑھی کے تو جس طریقہ سے انسان سیڑھی کے ذریعہ سے بلندی تک پہنچ جاتا ہے اسی طریقہ سے علم منطق میں سلم بھی علم کے بلندی پر پہنچنے کے لئے سیڑھی ہے، کیونکہ امام غزالی نے فرمایا ہے کہ جو شخص علم منطق نہیں جانتا ہے اس کے علم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

”اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم“۔

اے اللہ بنادے تو اس کتاب کو متون کے درمیان مثل سورج کے ستاروں کے درمیان، یہاں مصنف باری تعالیٰ سے دعا فرما رہے ہیں کہ ہماری اس کتاب کو اور کتابوں کے درمیان ایسا بنادے جیسا کہ سورج ستاروں کے درمیان، باری تعالیٰ نے ان کی دعا کو قبول فرمالیا اور اب سلم ہر مدارس میں پڑھائی جاتی ہے اور بہت زیادہ مقبول ہے۔

لفظ اللهم کی تحقیق:

اللہم اصل میں یا اللہ تھا، یا حرف ندا کو حذف کر کے اس کے بدلے میں میم مشدود کو آخر میں لے آئے ہیں، اس پر تین اعتراض ہوتے ہیں، اول یہ کہ میم مشدود کیوں لاتے ہیں مخففہ کیوں نہیں لاتے ہیں، دوم آخر میں کیوں لاتے ہیں، شروع میں کیوں نہیں لاتے، سوم اور دوسرا حرف کیوں لاتے ہیں، جواب اول میم مشدود اس لئے لاتے ہیں کہ اگر میم مخففہ لایا جاتا تو جمع کی ضمیر کے ساتھ التباس لازم آتا جیسے علیہم، لہم وغیرہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ جمع کی ضمیر ہے یا حرف ندا کے بدلے میں لایا گیا ہے اس لئے میم مشدود لاتے ہیں، جواب دوم، اگر میم کو آخر میں نہیں لاتے بلکہ شروع میں لاتے تو تیمن بذکر اللہ فوت ہو جاتا یعنی باری تعالیٰ کے نام سے جو شروع کرنے میں برکت طلب کرنا مقصود تھا وہ ختم ہو جاتا، اسی وجہ سے میم مشدود کو آخر میں لاتے ہیں تاکہ تیمن بذکر اللہ نہ فوت ہو جائے، اور میم ہی کو اس وجہ سے لائے تاکہ جمعیت پر

دلالت کرے کیونکہ میم جمع کے لئے آتی ہے، مثلاً علیہ ابھی مفرد ہے آخر میں اگر آپ میم لے آئیں گے تو یہ جمع بن جائے گا، جیسے علیہم اور لہ سے لہم اور فیہ سے فیہم وغیرہ، اگر میم کے علاوہ کسی اور حرف کو لاتے تو وہ جمعیت پر دلالت نہیں کرتا شبہ ہوتا ہے کہ اس جگہ جمعیت پیدا کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

جواب اس وجہ سے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ باری تعالیٰ کے تمام اسماء و صفات سے دعا مانگی جاتی ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اللہم کہہ دیا گویا اس نے باری تعالیٰ کو یاد کر لیا اس کے تمام اسماء و صفات کے ساتھ۔ اور بعض کا قول ہے کہ اللہم اسم اعظم ہے اور متون جمع متن کی، متن کہتے ہیں لغت میں ہڈی و ہر سخت شئی کو اور اصطلاح میں متن کہتے ہیں اس مختصر و سخت کتاب کو جو شرح کی طرف محتاج ہو۔

”مقدمہ“: یہاں سے مصنف ”منطق“ کے مقدمہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ منطق کی کتاب ہے لہذا منطق کے مسائل کو بیان فرمانا چاہئے مقدمہ کو کیوں بیان فرما رہے ہیں، جواب منطق کے مسائل کا سمجھنا موقوف تھا مقدمہ کے سمجھنے پر تو موقوف علیہ ہونے کی حیثیت سے مقدمہ منطق کو مقدم کیا مسائل منطق پر پھر مقدمہ کے اندر تین بحثیں ہیں۔ نحوی، صرفی، معنوی۔

لفظ مقدمہ کی نحوی، صرفی، معنوی بحث:

نحوی بحث کا مطلب ہے کہ مقدمہ ترکیب میں کیا واقع ہے تو مقدمہ مرکب

بھی ہو سکتا ہے اور غیر مرکب بھی، اگر مقدمہ کو غیر مرکب مانیں تو یہ مبنی علی السکون ہوگا اور اگر مقدمہ کو مرکب مانیں تو یہ خبر ہوگا ہذہ مبتدا محذوف کا اور مرفوع ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ہذہ مقدمۃ یا مفعول ہوگا فعل محذوف مذکر کا اور منصوب ہوگا تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ نذکر لکم المقدمة۔

اور صرفی بحث کا مطلب یہ ہے کہ کونسا صیغہ ہے، تو مقدمۃ بکسر الدال اسم فاعل کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور مقدمۃ بفتح الدال اسم مفعول کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ مقدمہ کو اسم مفعول کا صیغہ تو پڑھنا صحیح ہے کیونکہ یہ ہے باب تفعیل سے تو مقدمہ کو اسم مفعول پڑھنے کی صورت میں مطلب ٹھیک ہوتا ہے مقدم کیا ہوا، ٹھیک ہے مقدمہ کو مقدم کیا گیا ہے اور مسائل پر، لیکن مقدمہ کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھنا صحیح نہیں کیونکہ اس وقت اس کا ترجمہ ہوگا مقدم کرنے والا ہے۔ حالانکہ یہ خود مقدم ہے دوسرے پر نہ کہ یہ دوسرے کو مقدم کرنے والا ہے تو اس کے دو جواب ہیں اول جواب تو یہ ہے کہ مقدمہ ہے تو باب تفعیل سے مگر اس کو لیجائیں گے باب تفعیل میں اور معنی میں لیں گے متقدمۃ کے اور باب تفعیل سے یہ آتا ہے متعدی اور باب تفعیل سے یہ آتا ہے لازم تو اب باب تفعیل میں لیجانے کے بعد مقدمہ کا معنی ہوگا مقدم ہونے والا، اب مطلب ٹھیک ہوگا کیونکہ مقدمہ مقدم ہونے والا ہے مسائل پر اور دوسرا جواب یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ طالب علم ہوتا ہے جو کتاب کے مقدمہ کو معلوم کرنے کے بعد کتاب کو پڑھتا ہے تو اس کو کہتے ہیں عالم بہا یعنی مقدمہ کا جاننے والا اور ایک وہ طالب علم ہوتا ہے جو کتاب کو پڑھتا ہے کتاب کے



مقدمہ کے بغیر معلوم کئے ہوئے اس کو کہتے ہیں جاہل بہا یعنی مقدمہ سے جاہل رہنے والا تو مقدمہ کو باب تفعیل ہی میں رکھیں گے۔ تو ترجمہ ہوگا مقدم کرنے والا تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ مقدمہ مقدم کرنے والا ہے عالم بہا کو جاہل بہا پر۔ لہذا اب مطلب ٹھیک ہو گیا۔ اور معنوی بحث کا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ کے کیا معنی ہیں تو مقدمہ کا لغوی معنی تو معلوم ہو ہی گیا کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور اسم مفعول کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور اصطلاح میں مقدمہ کی دو قسمیں ہیں، مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب مقدمۃ العلم کہتے ہیں ان امور ثلاثہ کو جس پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرت۔ اور مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جو مقصود سے پہلے بیان کیا جائے مقصود کے ساتھ ربط پیدا کرنے کے لئے اور مقدمہ کو مقدمہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الحجیش سے اور حجیش کہتے ہیں لشکر کو اور لشکر کے پانچ حصے ہوتے ہیں، لشکر کے بیچ والے حصہ کے سب سے بیچ کے حصے کو قلب کہتے ہیں جس میں امراء و شاہ لوگ رہتے ہیں اور اس کے داہنے جانب کے حصہ کو میمنہ اور بائیں جانب کے حصے کو میسرہ اور پیچھے کے حصہ کو ساقہ اور آگے کے حصہ کو مقدمۃ الحجیش کہتے ہیں جو لشکر کے ٹھہرنے اور کھانے پینے کا انتظام آگے جا کر کرتا ہے، اب چونکہ مقدمۃ العلم بھی مسائل کے سمجھنے کا سامان پیدا کرتا ہے اس لئے مقدمہ کو مقدمہ کہتے ہیں اور اس جگہ مصنف مقدمۃ العلم کو بیان فرمائیں گے اور مقدمۃ العلم کہتے ہیں ان امور ثلاثہ کو جس پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرت امور ثلاثہ سے مراد فن کی تعریف، اس کی غرض و غایت اور اس کا موضوع ہے۔

”العلم التصور وهو الحاضر عند المدرک“۔

علم کی تعریف:

علم تصور اور وہ وہ شئی ہے جو حاضر ہو مدرک کے نزدیک۔

اس جگہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے عنوان قائم کیا مقدمہ کا اور بیان فرمانے لگے علم کی تعریف ہم تو سمجھ رہے تھے کہ جب عنوان قائم کیا ہے مقدمہ کا تو امور ثلاثہ میں سے یعنی تعریف، غرض، موضوع میں سے کسی کو بیان فرمائیں گے۔ حالانکہ بیان فرمانے لگے علم کی تعریف جو مقدمہ سے خارج ہے تو عنوان کچھ اور معنوں کچھ، جیسے کسی شخص نے اشتہار لگایا کہ دو پیسے میں پانچ میل کا سفر تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ بہت ہی سستی گاڑی ہے کہ دو پیسے میں پانچ میل کا سفر ہو جائے گا، لیکن اس کے نیچے لکھ دیا کہ دو پیسے کا گنا لو اور پانچ میل چوتے ہوئے چلے جاؤ اسی طریقہ سے مصنف نے عنوان کچھ قائم کیا اور بیان کچھ فرما رہے ہیں، جواب منطقیوں کا قاعدہ ہے کہ یہ لوگ امور ثلاثہ میں سے پہلے غرض منطق کو بیان فرماتے ہیں کیونکہ غرض منطق کے جان لینے سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے اور غرض منطق کا سمجھنا موقوف تھا علم وغیرہ کے سمجھنے پر تو موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے علم وغیرہ کو غرض منطق سے پہلے بیان فرما رہے ہیں، کیونکہ جب مصنف نے غرض منطق کو بیان فرمایا کہ غرض منطق ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ رکھنا ہے تو سائل نے سوال کیا کہ فکر کس کو کہتے ہیں۔

جواب دیا گیا کہ بدیہیات کو ترتیب دے کر نظریات کے حاصل کرنے کو فکر

کہتے ہیں۔ سوال ہوا کہ بدیہی اور نظری کیا بلا ہے جواب دیا گیا کہ یہ دونوں تصور اور تصدیق کی قسمیں ہیں، سوال ہوا کہ تصور اور تصدیق کیا ہے جواب دیا گیا کہ دونوں علم کی قسمیں ہیں، چونکہ غرض منطق کا سمجھنا موقوف تھا علم وغیرہ کے سمجھنے پر اس لئے مصنف پہلے علم کو بیان فرما رہے ہیں، تو اب یہ سمجھو کہ العلم التصور تو ہے معترف اور هو الحاضر عند المدرک ہے، معترف، اب اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے علم کے بعد تصور کا لفظ کیوں بڑھایا، جواب، علم کے بعد لفظ تصور کے بڑھانے کی کئی وجہ ہے، اول وجہ تو یہ ہے کہ مصنف نے علم کے بعد تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا ہے ایک اختلاف کی طرف کہ:

علم بدیہی ہے یا نظری:

علم میں اختلاف ہے بعض لوگ فرماتے ہیں کہ علم وجودی ہے اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ علم عدمی ہے، جو لوگ فرماتے ہیں کہ علم وجودی ہے وہ علم کی تعریف کرتے ہیں حصول صورة الشئ عند العقل اور حصول وجود میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں لفظ مترادف ہیں اور جو لوگ فرماتے ہیں کہ علم عدمی ہے وہ علم کی تعریف کرتے ہیں ازالہ جہالت یعنی جہالت معدوم ہو جانے کو علم کہتے ہیں چونکہ علم میں عدم پایا جاتا ہے یعنی جہالت معدوم ہو جاتی ہے اس لئے یہ عدمی ہے اور دوسری وجہ لفظ تصور کے بڑھانے کی یہ ہے کہ مصنف نے علم کے ساتھ تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تصور کے دو معنی ہیں، ایک وہ تصور جو علم کے مترادف ہے اور ایک وہ تصور جو

علم کی قسم ہے تو اس جگہ وہ تصور مراد ہے جو علم کے مترادف ہے اور تیسری وجہ یہ کہ مصنف نے لفظ علم کے بعد لفظ تصور کو بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ علم کی دو قسمیں ہیں، ایک علم حصولی، دوم علم حضوری، تو آگے جو تصور اور تصدیق آرہا ہے یہ دونوں علم حصولی کی قسم ہے علم حضوری کی قسم نہیں ہے کیونکہ تصور کے مفہوم میں حصول موجود ہے اور مصنف نے علم کے ساتھ تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تصور اور تصدیق دونوں علم حصولی کی قسم ہے۔

”وہو الحاضر عند المدرک“۔

شبہ ہوتا ہے کہ ہوکا مرجع کیا ہے، اگر آپ ہوکا مرجع علم تصور قرار دیتے ہیں تو علم تصور سے مراد علم حصولی ہے اور یہاں پر آپ تعریف بیان فرما رہے ہیں مطلق علم کی تو اگر ہوکا مرجع علم تصور کو قرار دیجئے گا تو خاص کی تعریف لازم آئے گی عام کے ساتھ حالانکہ تعریف بالعام ناجائز ہے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہوکا مرجع علم تصور نہیں ہے بلکہ مطلق علم ہے جو کہ علم تصور میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ علم تصور ہے مقید اور قاعدہ ہے کہ ہر مقید میں مطلق پایا جاتا ہے لہذا علم تصور میں بھی مطلق علم پایا جائے گا وہی مطلق علم ہو کا مرجع ہے، لہذا اب تعریف بالعام نہیں ہوئی یعنی خاص کی تعریف عام کے ساتھ نہیں ہوئی، پھر شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے علم کی تعریف کی ہے وہو الحاضر عند المدرک۔ یعنی لفظ حاضر کے ساتھ تعریف فرمائی ہے تو اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعریف علم حضوری کی ہے صرف علم حصولی کی نہیں ہے۔

جواب اس جگہ حاضر سے مراد عام ہے کیونکہ حاضر کی دو قسمیں ہیں اول

حاضر بلا واسطہ دوم حاضر بالواسطہ، اگر حاضر بلا واسطہ ہے تو اس کو حضوری کہتے ہیں۔ اور اگر حاضر بالواسطہ ہے تو اس کو حصولی کہتے ہیں، اور اس جگہ حاضر عام ہے جو حصولی اور حضوری دونوں کو شامل ہے۔

”والحق أنه من أجلى البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير جداً“۔

اور حق بات یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کے مصداق کا متعین کرنا بہت مشکل ہے۔

اس جگہ سے مصنف ایک اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ علم کے اندر اختلاف ہے بعض حضرات تو فرماتے ہیں کہ علم اجلی بدیہی ہے کیونکہ ہر شخص کو کسی نہ کسی شئی کا علم ضرور ہوتا ہے حتیٰ کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کو بھی اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اگر میں روتا ہوں تب لوگ ہم کو سمجھیں گے کہ زندہ ہے، اور اگر نہیں روتا ہوں تو لوگ سمجھیں گے کہ زندہ نہیں ہے اور زمین میں گاڑ دیں گے تو بچہ پیدا ہوتے ہی روتا ہے اور اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں زندہ ہوں مجھ کو گاڑ نہ دینا۔ اس وجہ سے علم اجلی بدیہیات میں سے ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ علم ایسا نظری ہے کہ ممتنع الکسب ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ علم ایسا نظری ہے کہ ممکن الکسب ہے تو مصنف ان کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات میں سے ہے، کیونکہ علم کے اندر دو حیثیت ہیں، ایک مفہوم، دوم مصداق، علم کا لغوی مفہوم ہے دانستن یعنی جاننا اور اصطلاحی مفہوم ہے ہوالحاضر عند المدرک تو

مفہوم کے اعتبار سے علم اجلی بدیہیات سے ہے کیونکہ ہر شخص کسی نہ کسی شئی کا علم رکھتا ہے، اور علم مصداق کے اعتبار سے نظری ہے اسی بات کو مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ علم کے مصداق کی تعیین کرنا بہت مشکل ہے لہذا جو علم کو اجلی بدیہی کہتے ہیں وہ بھی ٹھیک اور صحیح ہے کیونکہ وہ لوگ مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، اور جو لوگ نظری ممتنع الکسب یا ممکن الکسب کہتے ہیں وہ بھی ٹھیک اور صحیح ہے کیوں کہ وہ لوگ مصداق کا اعتبار کرتے ہیں، مصنفؒ نے علم کے اجلی بدیہی ہونے کی مثال کا لنور والسرور پیش کی ہے، تو کا لنور والسرور تمثیل یعنی مثال بھی بن سکتا ہے اور تنظیر یعنی نظیر بھی بن سکتا ہے۔ تمثیل کہتے ہیں مثل لہ کی تفسیر بیان کرنا مثل لہ کے افراد میں سے بعض افراد کے ساتھ، اور تنظیر کہتے ہیں ایک شئی کا تشبیہ دینا دوسری شئی کے ساتھ کسی امر کے اندر اس حال میں کہ مشبہ بہ مشبہ کے افراد سے خارج ہو، تو کا لنور والسرور کو چاہے تمثیل قرار دیں یا تنظیر، ہر دو صورت میں ایک خوبی اور ایک خرابی ہے، اگر نور اور سرور کو تمثیل قرار دیں تو اس صورت میں خرابی یہ ہوگی کہ لفظ علم کو مقدر ماننا پڑے گا اور تقدیری عبارت ہوگی کہ علم النور والسرور اور خوبی یہ ہوگی کہ دعویٰ مع الدلیل ہو جائے گا، کیونکہ دیکھئے نور اور سرور کا علم بھی علم ہے اور یہ بالکل اجلی بدیہی ہے اور اگر اس کو تنظیر قرار دیں تو اس صورت میں خرابی یہ ہوگی کہ دعویٰ بغیر دلیل کے رہ جائے گا، کیونکہ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ جیسے نور اور سرور اجلی بدیہی ہے اسی طریقہ سے علم بھی بدیہی ہے یعنی اس صورت میں یہ دونوں علم کے اجلی بدیہی ہونے کے لئے دلیل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ دونوں علم نہیں ہیں، ہاں نور اور سرور البتہ علم ہے۔ اور خوبی یہ ہوگی کہ عبارت یعنی لفظ

علم کو مقدر نہیں ماننا پڑے گا، شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے دو مثال کیوں دیا، ایک مثال وضاحت کے واسطے کافی تھی، جواب دو مثال دے کر مصنفؒ نے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ بدیہی کی دو قسمیں ہیں، ایک بدیہی حسی، دوم بدیہی وجدانی، نور یہ حسی کی مثال ہے اور سرور وجدانی کی مثال ہے۔

”فإن كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم وإلا فتصور ساذج“۔

پس اگر ہو اعتقاد نسبت خبریہ کا پس تصدیق ہے اور حکم ہے، ورنہ تو پس تصور ساذج ہے۔

جب مصنفؒ علم کی تعریف سے فارغ ہو گئے تو اب اس جگہ سے علم کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ:

تصور و تصدیق کی تعریف:

علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اس وجہ سے کہ علم دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہوگا یا نہیں، اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو اس کو کہتے ہیں تصدیق اور حکم، اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور رساذج یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اعتقاد کے لغوی معنی گرہ لگانے کے ہیں اور اعتقاد کی چار قسمیں ہیں: ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین، اور دلیل حصر بھی ماقبل میں بتایا جا چکا ہے پھر دیکھ لیں، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے تصدیق کے بعد حکم کا لفظ کیوں

بڑھایا ہے؟

جواب حکم کا لفظ بڑھا کر مصنف نے امام رازی کے مذہب کو رد کیا ہے اور اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حکماء کا مذہب تو ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ کے اعتقاد کو کہتے ہیں فقط اور تصورات ثلاثہ شرط ہیں تصدیق کے پائے جانے کے لئے اسی وجہ سے تصدیق بغیر تصورات ثلاثہ کے نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاتا ہے، اور امام رازی فرماتے ہیں کہ نہیں تصدیق چار چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور ان کے نزدیک تصورات مثل شطریعہ جز کے ہیں اور تصدیق کل ہے اور کل کا تحقق بغیر جز کے نہیں ہوتا ہے، اور حکم منطقیوں کی اصطلاح میں کئی چیزوں کو کہا جاتا ہے، صرف نسبت تامہ خبریہ کو بھی حکم کہتے ہیں اور اس جگہ حکم سے مراد اذعان نسبت ہے، تو مصنف نے لفظ حکم کو بڑھا کر حکماء کے مذہب کو ثابت کر دیا کہ جو اعتقاد یعنی حکم ہے وہی تصدیق ہے اور امام رازی کے قول کو رد فرما دیا کہ انکا یہ کہنا کہ تصدیق چار چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے غلط ہے اور امام رازی اور حکماء کے درمیان جو اختلاف ہے اس کا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک تو تصدیق ہوگا بسیط اور امام رازی کے نزدیک تصدیق ہوگا مرکب۔ آگے مصنف نے فرمایا ہے و لا فتور ساذج، اس جگہ الا شرطیہ ہے:

الا اسمیہ استثنائیہ شرطیہ کا تعارف:

کیونکہ الا کی تین قسمیں ہیں، اسمیہ، استثنائیہ، شرطیہ۔ اس وجہ سے کہ الا دو حال سے خالی نہیں یا تو الامنون ہوگا یا غیر منون اگر الامنون ہے تو اس کو کہتے ہیں الا



اسمیه جیسے باری تعالیٰ کا قول ”إِلَّا وَلَا ذِمَّةُ“ اور اگر غیر منون ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو الا سے پہلے واو ہوگا یا نہیں، اگر واو نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں الا استثنائیہ اور اگر الا سے پہلے واو ہے تو اس کو کہتے ہیں الا شرطیہ، جیسا کہ اس جگہ۔ والا کے تحت میں چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ سرے سے نسبت ہی نہ ہو، جیسے امر واحد کا تصور (زید)، دوم یہ کہ نسبت ہو مگر تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسے غلام زید کا تصور، سوم نسبت تامہ بھی ہو مگر خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو جیسے اضرب کا تصور، چہارم یہ کہ نسبت تامہ خبریہ بھی ہو مگر اعتقاد نہ ہو بلکہ شک یا وہم ہو جیسے زید قائم کا تصور شک یا وہم کے موقع میں ان چاروں صورتوں کو تصور کہا جائے گا۔ صرف ایک صورت میں تصدیق ہوگا جبکہ اعتقاد ہو، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے تصور کے بعد سازج کا لفظ کیوں بڑھایا جواب سازج کے معنی آتے ہیں سادہ یعنی سفید کے بلکہ سازج یہ معرب ہے سادہ کا، تو سازج کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ اس جگہ وہ تصور مراد نہیں ہے جو علم کے مترادف ہوتا ہے بلکہ وہ تصور مراد ہے جو علم کی قسم ہے یعنی سادہ تصور ہے یعنی وہ تصور جو حکم سے خالی ہو۔

”وہما نوعان متباينان من الإدراك ضرورة“۔

اور دونوں کے دونوں دونوع ہیں، دونوں متباين ہیں ادراک کے ضرورۃ۔

تصور و تصدیق متحد ہیں مغائر:

یہاں سے مصنف ”ایک سنگین اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ

متاخرین کے نزدیک تصور اور تصدیق دونوں متحد بالذات ہیں اور فرق ان میں اعتباری ہے، اور متقدمین کے نزدیک تصور اور تصدیق دونوں مغائر بالذات بھی ہیں، اعتباری فرق تو ان دونوں میں ہے ہی، متاخرین دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ دونوں متحد بالذات اس وجہ سے ہیں کہ یہ دونوں قسم ہیں علم کی اور علم کہتے ہیں حصول صورۃ الشئی عند العقل کو اور حصول ہے مصدر تو معلوم یہ ہوا کہ تصور اور تصدیق دونوں مصدر کی قسم ہیں اور مصدر کے اقسام آپس میں متحد بالذات ہوتے ہیں فرق ان میں اعتباری ہوتا ہے، مثلاً وجود مصدر ہے اور یہ زید میں بھی پایا جاتا ہے جیسے وجود زید، اور عمر میں بھی پایا جاتا ہے جیسے وجود عمر تو وجود کے اندر ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں متحد بالذات ہیں۔ لیکن فرق اعتباری ہے، اس اعتبار سے کہ یہ مضاف ہے زید کی طرف اس لئے وجود زید ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ مضاف ہے عمر کی طرف یہ وجود عمر ہے۔ لہذا اس طریقے سے تصور اور تصدیق متحد بالذات ہیں اور فرق ان میں اعتباری ہے وہ یہ کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے اور تصدیق صرف نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوتا ہے، اور متقدمین دلیل پیش کرتے ہیں کہ تصور اور تصدیق میں تغایر ذاتی بھی ہے، اس وجہ سے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم کی قسم ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے قسم ہیں اور قسمین کے درمیان تباین کی نسبت ہوتی ہے یعنی تغایر ذاتی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے تصور اور تصدیق کے درمیان تغایر ذاتی بھی ہے۔ ایک اختلاف کی طرف اور اشارہ کیا کہ اختلاف اس بات کے اندر ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں یا نہیں اس بات کے اندر تمام کا اتفاق ہے کہ تصور علم ہے، اختلاف تصدیق کے اندر ہے،

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدیق علم ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدیق علم نہیں ہے، بلکہ تصدیق اس کیفیت کو کہتے ہیں جو مرتب ہو علم پر، یعنی ہوا الکلیفۃ المرتبۃ علی الادراک کو تصدیق کہتے ہیں، مثلاً تمہارے مکان سے خط آیا کہ تمہارے بھائی کی شادی ہو گئی ہے تو شادی ہونے کے علم ہونے پر جو خوشی کی حالت تمہارے اوپر مرتب ہوئی اس حالت کو تصدیق کہتے ہیں، تو خلاصہ یہ نکلا کہ بعض حضرات کا مذہب تو ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں اور بعض حضرات کا مذہب ہے کہ تصور تو علم ہے مگر تصدیق علم نہیں ہے، لیکن مصنف نے ایسی گول گول عبارت اختیار کیا ہے کہ جس سے پتہ ہی نہیں چلتا ہے کہ کون سے مذہب کو مصنف نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ مصنف نے فرمایا ہے ”ہما نوعان متباینان من الإدراک“۔ اور من الادراک ہے جار مجرور اور اس کا متعلق نوعان بھی ہو سکتا ہے اور متباینان بھی ہو سکتا ہے تو جس وقت من الادراک کو نوعان کے متعلق کریں گے تو اس وقت ترجمہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں نوع ہیں ادراک کی یعنی علم کی، اس وقت تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہے اور من الادراک کو متباینان کے متعلق کریں گے تو ترجمہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں دونوع متبائن ہیں ادراک یعنی علم کی وجہ سے، کیونکہ تصور علم اور تصدیق علم نہیں ہے اسی وجہ سے دونوں دونوع متبائن ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور علم اور تصدیق علم نہیں ہے، لہذا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک دونوں مذہب صحیح ہے، ضرورۃً یعنی بالبداہت ضرورۃً بڑھا کر مصنف نے اشارہ کیا اسی بات کی طرف کہ تصور اور تصدیق کا نوع متبائن ہونا بدیہی ہے، نظری نہیں ہے کیونکہ بعض حضرات

نے فرمایا کہ ان دونوں کا نوع متبائن ہونا نظری ہے اور نظر چونکہ دلیل کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی وجہ سے ان لوگوں نے اس پر نظری ہونے کی دلیل قائم کیا، تو اس دلیل پر اعتراض و جواب ہوا آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ ان لوگوں نے بھی ان دونوں کے نوع متبائن ہونے کا بالبداہت اقرار کیا، اسی وجہ سے مصنف نے ضرورۃً کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا کہ ان دونوں کے نوع متبائن ہونے کو شروع ہی سے بدیہی کہا جائے نظری کہنے کی ضرورت نہیں۔

”نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بكل شیء“۔

نعم لا حجر فی التصور فإنہ فیتعلق بكل شیء کی تشریح:

البتہ نہیں ممتنع ہے تصور کے اندر کیونکہ تصور ہر شیء کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں متقدمین کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور جن میں تباین کی نسبت ہوتی ہے وہ ایک جگہ اکٹھے یعنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں، حالانکہ تصدیق کا دار و مدار تصورات ثلاثہ پر ہے بغیر تصورات ثلاثہ کے تصدیق نہیں پائی جاسکتی ہے، تو اس جگہ دو متبائن شیء کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے، تو اس کا جواب دیتے ہیں مصنف کہ تصور میں یہ بات یعنی دو متبائن شیء کا اجتماع ممتنع نہیں ہے بلکہ تصور ہر شیء کے متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ اپنے نقیض لا تصور کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے تو اگر یہ تصدیق کے متعلق ہو گیا تو تباین کے پائے جانے میں

کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی بلکہ یہ دونوں کے دونوں آپس میں متبائن ہی رہیں گے، اب اس جگہ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے تو ہر شئی میں باری تعالیٰ بھی داخل ہیں لہذا تصور باری تعالیٰ کے بھی متعلق ہوگا حالانکہ مصنف ماقبل میں فرما چکے ہیں ولایت تصور تو مصنف کالایت تصور کہنا درست نہیں ہے۔

جواب دیا گیا کہ اس جگہ تصور کی نفی کی گئی ہے اور اعتبار سے اور اس جگہ ثابت کیا جا رہا ہے اور اعتبار سے لہذا خرابی لازم نہیں آتی ہے اور مصنف کالایت تصور کہنا صحیح ہے کیونکہ وہاں ولایت تصور سے نفی کیا ہے تصور بالکنہ اور تصور بکنہ کی اور اس جگہ تصور کو ثابت کر رہے ہیں تصور بالوجہ اور تصور بوجہ کے اعتبار سے ہاں اگر ایک ہی اعتبار سے نفی کیا جاتا اور ایک ہی اعتبار سے ثابت کیا جاتا تب خرابی لازم آسکتی تھی۔

”وہنا شک مشہور وهو أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فإذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم أنهما متخالفان حقيقة“۔

اور اس جگہ یعنی مقام تباین میں شک مشہور ہے، اور وہ یہ کہ علم اور معلوم دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، پس جبکہ تصور کیا ہم نے تصدیق کا پس وہ دونوں یعنی تصور اور تصدیق واحد ہیں، اور تم نے کہا کہ تصور اور تصدیق دونوں متخالف ہیں حقیقت کے اعتبار سے۔

ھھنا شک مشہور کی تقریر دل پذیر:

مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ مقام تباین میں ایک شک مشہور ہے یعنی ھھنا

سے اشارہ ہے مقام تباین کی طرف، اور اس شک مشہور کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر ان تین مقدمہ میں سے دو مقدمہ تو پہلے معلوم ہو چکا کہ تصور اور تصدیق ذات کے اعتبار سے متحد ہیں متاخرین کے نزدیک مغایر ہیں متقدمین کے نزدیک اور تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے اور تیسرا مقدمہ اس جگہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، اب سنئے علم اور معلوم دونوں متحد بالذات کس طرح ہوتے ہیں، اس لئے کہ علم کہتے ہیں حصول صورۃ الشئی عند العقل کو اور صورت کہتے ہیں ماہیت کلیہ کو تو جب یہ ماہیت کلیہ ظرف خارج میں پایا جائے گا تو یہ خارجی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا، تشخص کہتے ہیں اس عارض کو جس کی وجہ سے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، مثلاً زید، عمر، بکرو غیر ہم، تمام کی ماہیت کلیہ حیوان ناطق ہے مگر ان میں امتیاز ہو رہا ہے ان کے خارجی تشخصات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے، تو جب یہ ماہیت کلیہ ظرف ذہن کے اندر پائی جائے گی تو یہ ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا اور ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ان میں امتیاز پیدا ہوگا، تو جس وقت یہ ماہیت کلیہ ظرف ذہن میں پایا جائے گا تو ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا مگر ان میں دو اعتبار جاری کئے جائیں گے، یا تو آپ اس اتصاف کا اعتبار کریں گے یا نہیں، اگر آپ اتصاف کا اعتبار کرتے ہیں تو اس کو اصطلاح میں کہتے ہیں قیام اور اگر آپ اتصاف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں تو اس کو اصطلاح میں کہتے ہیں حصول۔ تو اسی ماہیت کلیہ کو من حیث القیام علم کہا جاتا ہے اور اسی ماہیت کلیہ کو من حیث الحصول معلوم کہا جاتا ہے تو علم اور معلوم متحد بالذات ہو گئے۔ اس لئے کہ ماہیت کلیہ ایک یعنی واحد شئی ہے مگر من

حیث القیام علم ہے اور من حیث الحصول معلوم ہے۔ اب متاخرین متقدمین پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے پہلے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں متبائن ہیں اور دوسرا مقدمہ یہ کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے، اس ہر شئی میں نسبت تامہ خبریہ بھی داخل ہے تو تصور نسبت تامہ خبریہ کے بھی متعلق ہوتا ہے تو جس وقت تصور نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوگا تو اس وقت تصور ہوگا علم اور نسبت تامہ خبریہ ہوگا معلوم اب تیسرے مقدمہ کو ملائیے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور نسبت تامہ دونوں متحد بالذات ہوں گے۔ اور تصدیق صرف متعلق ہوتا ہے نسبت تامہ خبریہ کے تو تصدیق ہوا علم اور نسبت تامہ خبریہ ہوا معلوم اور علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصدیق اور نسبت تامہ خبریہ متحد بالذات ہوں گے، اور قاعدہ ہے کہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے، لہذا تصدیق متحد ہوا نسبت تامہ خبریہ کے اور نسبت تامہ خبریہ متحد ہوا تصور کے لہذا تصدیق متحد ہوا تصور کے یا نہیں تو اس طرح فرمائیے کہ دوسرا مقدمہ ہے کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے اور ہر شئی میں تصدیق بھی داخل ہے، لہذا تصور تصدیق کے بھی متعلق ہوگا، تو جب تصور تصدیق کے متعلق ہوگا تو اس وقت تصور ہوگا علم اور تصدیق ہوگا معلوم، اب تیسرے مقدمہ کو ملائیے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور تصدیق متحد بالذات ہوں گے اور پہلے مقدمہ میں آپ نے فرمایا ہے ہما نوعان متبائنان یعنی تصور اور تصدیق متبائن ہوتے ہیں، اور متاخرین کہتے ہیں کہ ہم نے ثابت کر دیا کہ یہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، فرق ان میں اعتباری ہے، اس جگہ یہ شک مشہور ہے۔

”وَحَلَهُ عَلَى مَا تَفَرَّدَتْ بِهِ أَنَّ الْعِلْمَ فِي مُسْئَلَةِ الْإِتِّحَادِ بِمَعْنَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحَصُولُ فِي الذِّهْنِ مَعْلُومٌ وَمِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِهِ عِلْمٌ“۔

اور اس شک مشہور کا حل اس طریقہ پر ہے جس میں یکتا ہوں میں اس کے حل کے ساتھ وہ یہ ہے کہ علم مسئلہ اتحاد میں بمعنی صورت علمیہ کے ہے اس لئے کہ علم بمعنی صورت علمیہ من حیث الحصول فی الذہن معلوم ہے اور من حیث القیام فی الذہن علم ہے۔

### شک مشہور کے جواب کی تقریر:

اس جگہ مصنف ”جواب دیتے ہیں متقدمین کی جانب سے کہ متاخرین کے اس اعتراض کے حل کرنے میں میں یکتا ہوں کیونکہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بمعنی صورت علمیہ اور علم بمعنی حالت ادراکیہ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق تو علم بمعنی صورت علمیہ کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق وہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں لیکن علم بمعنی حالت ادراکیہ کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق یہ دونوں متباہن یعنی مغائر بالذات ہوتے ہیں تو تصور اور تصدیق میں جو علم مراد ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے اور جس علم پر آپ کا اعتراض ہے وہ علم ہماری مراد نہیں ہے اس لئے کہ تصور اور تصدیق میں ہماری مراد علم بمعنی حالت ادراکیہ ہے اور اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے کیونکہ اس میں منافات ہے اتحاد نہیں ہے، اور آپ کا اعتراض ہے علم



بمعنی صورت علمیہ پر جو ہماری مراد نہیں، کیونکہ اس میں اتحاد سے منافات نہیں، لہذا ہمانوعان متباہنان یعنی تصور اور تصدیق دونوں متباہنان ہیں، کیونکہ متاخرین کے اس اشکال کی بنیاد تین مقدمہ پر ہے، تو اگر ہم ان تین مقدموں میں سے ایک کو باطل کر دیں گے تو اشکال ختم ہو جائے گا تو اول کا دو مقدمہ تو ہم کو تسلیم ہے مگر آخر کا تیسرا مقدمہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہر علم میں اتحاد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ علم کی دو قسمیں ہیں، علم بمعنی صورت علمیہ اور علم بمعنی حالت ادراکیہ تو علم بمعنی صورت علمیہ کی پھر دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اور یہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں جس پر آپ کا اعتراض ہے۔ جو ہماری اس جگہ مراد نہیں ہے، اور علم بمعنی حالت ادراکیہ کی بھی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اور یہ دونوں مغایر بالذات ہوتے ہیں جو ہماری اس جگہ مراد ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے لہذا جب یہ تیسرا مقدمہ باطل ہو گیا تو ہمارا دعویٰ ہمانوعان متباہنان ثابت ہو گیا۔

”ثم بعد التفیش یعلم أن تلك الصورة إنما صارت علماً لأن الحالة الإدراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطاً رابطياً اتحادياً كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية والسمعية بالمسموعات۔“

پھر تفیش کے بعد جان لیا گیا کہ وہ صورت علم اس لئے ہو گئی کہ حالت ادراکیہ خلط ہو گئی ہے اس کے وجود انطباعی کے ساتھ بطور خلط رابطی کے اتحاد کے متحد ہو کر جیسے حالت ذوقیہ کے خلط ہو جانے سے مذوقات کے ساتھ پس ہو گیا مذوقات

صور ذوقیہ جیسے حالت سمعیہ کے خلط ہو جانے سے مسموعات کے ساتھ پس ہو گیا مسموعات صور سمعیہ۔

### ادراک کی توضیح:

اب اس جگہ سے مصنفؒ اور بڑھ کر فرماتے ہیں کہ علم بمعنی صورت علمیہ تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حقیقت میں علم ہی نہیں ہے بلکہ علم بمعنی صورت علمیہ کو کسی اور نے علم بنایا ہے یعنی علم بمعنی حالت ادراکیہ نے اس کو علم بنایا ہے اس کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے، کیونکہ جو ٹھکانا علم بمعنی حالت ادراکیہ کا ہے یعنی ذہن۔ اسی ذہن میں علم بمعنی صورت علمیہ کا بھی ٹھکانا ہے اس اتحاد مکانی کی وجہ سے صورت علمیہ کو بھی علم کہا جانے لگا ورنہ حقیقت میں صورت علمیہ علم نہیں ہے بلکہ حالت ادراکیہ علم ہے، لیکن یہ بات تفتیش کے بعد معلوم ہوئی، مگر مصنف نے اسباب تفتیش کو اس جگہ ذکر نہیں کیا تو غور سے سنو کہ اسباب تفتیش کا سمجھنا موقوف ہے دو باتوں کے سمجھنے پر۔ اول بات یہ ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے باشباہہا نہیں ہوتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ حصول اشیاء ذہن کے اندر باشباہہا ہوتا ہے بانفسہا نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر آپ فرماتے ہیں کہ حصول اشیاء ذہن میں بانفسہا ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں ذہن میں حرق، خرق، غرق لازم آتا ہے، کیونکہ جب انسان آگ کا تصور کرے تو ذہن کو جل جانا چاہئے یا جب انسان پہاڑ کا تصور کرے تو ذہن کو پھٹ جانا چاہئے یا انسان جب دریا کا تصور کرے تو ذہن کو ڈوب جانا چاہئے، حالانکہ ذہن ان

تمام کے تصور کے بعد بھی اپنی حالت پر رہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ حصول اشیاء ذہن میں بامثالہا ہوتا ہے بانفسہا نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ بانفسہا والے کے بانفسہا کا مطلب تم نے نہیں سمجھا بانفسہا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ شئی ذہن کے اندر بعینہ موجود ہو جائے، بلکہ بانفسہا کا مطلب ہے حقیقتہا یعنی جب کسی شئی کا تصور کریں تو اس کی حقیقت ذہن میں آ جائے۔

بہر حال یہ دو قول ہیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف لازم نہیں آتا ہے، مثلاً ایک گلاس کے اندر پانی ہے، اس پانی کو تم اب لوٹے میں رکھ دو تو اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب یہ گلاس میں تھا تو پانی تھا اور اب یہ لوٹے میں ہو گیا تو دودھ ہو جائے بلکہ پانی ہی رہے گا چاہے جہاں رکھ دو، اب سنئے مثلاً زید، عمرو بکرو غیر ہم جب ظرف خارج میں پائے جاتے ہیں تو اس کو کوئی بھی علم نہیں کہتا ہے، اور جب ذہن میں ان کا تصور کرتے ہیں تو اس صورت علمیہ کو علم کہتے ہیں حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف لازم نہیں آتا ہے لہذا جس طریقے سے یہ خارج میں موجود ہوتے ہیں اور ان کو کوئی علم نہیں کہتا ہے اسی طرح ذہن کے اندر تصور کرنے کے بعد بھی اس کے صورت علمیہ کو علم نہیں کہنا چاہئے۔ ورنہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف ہونا لازم آئے گا، لہذا معلوم ہو گیا کہ یہ صورت علمیہ حقیقت میں علم نہیں ہے بلکہ اس کو علم کہا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ یہ حالت ادراکیہ کے ساتھ خلط یعنی مل گیا ہے، اور علم حقیقت میں اس حالت ادراکیہ کو کہتے ہیں، جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالیٰ نے ذہن کے اندر رکھا ہے، اب چونکہ صورت علمیہ کا بھی تصور ذہن ہی میں کیا جاتا

ہے اس اتحاد مکانی کے اندر خلط و ملط ہو جانے کی وجہ سے اس صورت علمیہ کو بھی لوگ علم کہنے لگے، جیسا کہ حالت ذوقیہ کے مل جانے کی وجہ سے مذوقات کے ساتھ اس مذوقات کو بھی صور ذوقیہ کہنے لگے۔ ورنہ حقیقت میں صور ذوقیہ اس حالت ذوقیہ کو کہتے ہیں، جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالیٰ نے زبان میں رکھا ہے، اب چونکہ حالت ذوقیہ زبان میں پائی جاتی ہے، اور مذوقات یعنی جوشی چکھی جائے وہ بھی زبان ہی سے چکھی جاتی ہے اس اعتبار سے دونوں کے آپس میں خلط ہو جانے کی وجہ سے صور مذوقات کو بھی صور ذوقیہ کہنے لگے، اسی طریقہ سے حالت سمعیہ کے خلط ہو جانے کی وجہ سے مسموعات کے ساتھ ان مسموعات کو بھی صور سمعیہ کہنے لگے۔ ورنہ حقیقت میں صور سمعیہ وہ حالت سمعیہ ہے جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالیٰ نے کان کے اندر رکھا ہے اب چونکہ حالت سمعیہ کان کے اندر پائی جاتی ہے اور مسموعات یعنی جوشی سنی جائے وہ بھی کان ہی سے سنی جاتی ہے اس اعتبار سے دونوں کے آپس میں خلط ہو جانے کی وجہ سے صورت مسموعات کو بھی صور سمعیہ کہنے لگے۔

”وہکذا فتلك الحالة تنقسم إلى التصور والتصديق فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتبائنين بحسب حقیقتہما۔“

اور اسی طرح یہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتے ہیں تصور اور تصدیق کی طرف حقیقت کے اعتبار سے پس ان دونوں میں تفاوت مثل نوم اور یقظہ کے تفاوت کے ہے جو عارض ہوتے ہیں دونوں کے دونوں ذات واحدہ کو لیکن دونوں کے دونوں متبائن

ہیں اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔

### تصور و تصدیق کی تقسیم و تشریح:

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حالت ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق اور یہ دونوں کے دونوں مغایر بالذات ہیں اگرچہ دونوں متعلق ہوتے ہیں شئی واحد کے یعنی تصدیق بھی متعلق ہوتی ہے نسبت تامہ خبریہ کے اور تصور بھی متعلق ہوتا ہے نسبت تامہ خبریہ کے، جس طریقے سے نوم اور یقظہ دونوں عارض ہوتے ہیں انسان کو پھر بھی یہ دونوں مغایر بالذات ہیں۔ تو کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کو شئی واحد کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان کے تغایر ذاتی میں کوئی فرق نہیں آ سکتا جس طریقہ سے کہ نوم اور یقظہ دونوں شئی واحد یعنی ذات واحد کے ساتھ عارض ہونے کے باوجود بھی متباہن یعنی مغایر بالذات ہوتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ اگرچہ تصور اور تصدیق دونوں شئی واحد یعنی نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوتے ہیں مگر شئی واحد کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان کے تغایر ذاتی میں کوئی فرق نہیں آ سکتا ہے اس لئے کہ حالت ادراکیہ کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق یہ دونوں مغایر بالذات ہوتے ہیں۔ لہذا ہمارا دعویٰ ہمانوعان متباہنان ثابت ہو گیا، مفکر، پس غور کر لو۔

یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو تصور اور تصدیق کو قیاس کیا ہے نوم اور یقظہ پر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نوم اور یقظہ دونوں شئی واحد کو عارض ہوتے ہیں مگر وقت واحد میں نہیں، تو اس کا

جواب دیا گیا کہ نوم اور یقظہ مثال نہیں بلکہ نظیر ہیں، یعنی جس طریقہ سے نوم اور یقظہ شئی واحد کو عارض ہوتے ہیں اور مغایر بالذات ہوتے ہیں خواہ وقت واحد میں عارض ہوں یا نہیں۔

اسی طریقے سے تصور اور تصدیق بھی شئی واحد کے متعلق ہوتے ہیں، اور مغایر بالذات ہوں گے، خواہ وقت واحد میں شئی واحد کے متعلق ہوں یا نہیں۔

”ولیس الكل من كل منهما بدیهیاً غیر متوقف علی النظر  
والا فانت مستغن ولا نظریاً متوقفا علی النظر والا لدار۔“

اور نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے بدیہی جو نہ موقوف ہو نظر پر ورنہ پس تو مستغنی ہو جائے گا اور نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے نظری جو موقوف ہو نظر پر ورنہ البتہ لازم آئے گا دور۔

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا مقصد منطق کی غرض کو بیان فرمانا ہے منطق کی غرض ہے ذہن کو خطابی الفکر سے محفوظ رکھنا اور فکر کہتے ہیں معلومات کو ترتیب دیکر مجہولات کے حاصل کرنے کو، اب چونکہ معلومات کے ترتیب دینے میں کبھی خطا بھی واقع ہوتی ہے، اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے، تو معترض کہتا ہے کہ کیا ضرورت ہے کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہم تمام کے تمام تصورات کو اور تمام کے تمام تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں اور جب تصورات اور تصدیقات میں سے تمام کو بدیہی مانیں گے تو

ترتیب کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیونکہ ترتیب تو دیا جاتا ہے نظریات کے حاصل کرنے کے لئے اور اس صورت میں کوئی نظری نہیں ہے، بلکہ تمام کے تمام بدیہی ہیں تو حاصل کس کو کیا جائے گا، لہذا اس صورت میں ترتیب کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور جب ترتیب کی ضرورت نہیں ہے تو پھر خطا نہیں واقع ہوگی، اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی ضرورت نہیں ہے۔ تو ہم تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں جب تمام کو بدیہی مانیں گے تو ترتیب نہیں دی جائے گی کیونکہ ترتیب تو نظریات کے اندر دیا جاتا ہے، اور جب ترتیب نہیں دی جائے گی تو خطا واقع نہیں ہوگی، اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی کیا ضرورت ہے۔

اس کا جواب مصنفؒ و لیس الکل من کل الخ سے دے رہے ہیں۔

لفظ کل کے اقسام ثلاثہ اور اس کا مفہوم:

پہلے اس بات کو سمجھئے کہ کل کی تین قسمیں ہیں، اول کل افرادی جو اپنے مدخول کے احاطہ افراد پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل انسان حیوان، یعنی انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے، دوم کل مجموعی، جو اپنے مدخول کے احاطہ اجزاء پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل زید حسن یعنی زید کا ہر ہر جز حسین ہے، سوم کل بمعنی کلی یا کل نوعی، جو اپنے مدخول کے احاطہ انواع پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل حیوان حساس یعنی حیوان کا ہر ہر نوع حساس ہے تو اس عبارت میں مصنف نے دو کل فرمایا ہے اول کل سے مراد تو کل افرادی ہے اور دوم کل سے مراد کل بمعنی کلی ہے جس کو کل نوعی بھی کہتے ہیں وہ مراد ہے، تو ترجمہ اس

عبارت کا یہ ہوگا کہ نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے بدیہی اور بدیہی کی تعریف مصنف نے کیا ہے غیر متوقف علی النظر۔ مصنف جواب دیتے ہیں کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے ہیں، اس لئے کہ اگر یہ فرمائیے گا کہ تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات میں سے بدیہی ہیں تو استغناء عن النظر یعنی نظر سے بے پرواہی لازم آئے گی جو کہ محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے تصورات نظری ہیں جیسے جن فرشتہ وغیرہما۔ اور بہت سے تصدیقات نظری ہیں جیسے حدوث عالم، لہذا پہلی شق باطل ہوگئی کہ ہم تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں، تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری نہیں مان سکتے، نظری کی تعریف مصنف نے کیا ہے متوقف علی النظر، کیونکہ اگر تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانئے گا تو دور لازم آئے گا، مصنف نے بیان فرمایا ہے والا لدار، شبہ ہوتا ہے کہ دار فعل ہے لہذا اس کا فاعل کون ہے جواب دار کا فاعل وہ ضمیر ہے جو دار میں مستتر ہے، شبہ ہوتا ہے کہ یہ ضمیر راجع کس کی طرف ہے یعنی اس کا مرجع کون ہے، جواب اس کا مرجع دار کا مصدر دور ہے جو دار سے سمجھ میں آرہا ہے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ جب آپ دار کا فاعل دور قرار دیں گے تو مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم آئے گا، کیونکہ فعل اصطلاح میں تین چیز کے مجموعہ کا نام ہے، اول معنی مصدری، دوم فاعل، سوم زمانہ، تو دار کے اندر معنی مصدری تو پہلے سے موجود ہے ہی، اور آپ نے اس کا فاعل بھی دور مصدر کو قرار دیا ہے تو مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم آیا اور یہ ناجائز ہے، جواب اس کے دو ہیں اور اسی کی تخصیص نہیں بلکہ ہر وہ جگہ جہاں فعل کا فاعل اسی فعل کا مصدر



قرار دیا گیا ہو وہاں پر دو جواب دیئے جاتے ہیں، اور یہ کہ فعل کے اندر تضمین اختیار کیا جاتا ہے، تضمین کہتے ہیں ایک فعل یا شبہ فعل کو دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی میں لے لینا، جیسا کہ اگر دار کو معنی میں لازم کے لے لیا گیا ہے اب مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم نہیں آتا، دوم یہ کہ فعل کو اپنی جگہ پر رکھا جاتا ہے مگر فاعل کو مقید کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس جگہ دار کا فاعل جو دور ہے اس کو مقید کر دیا گیا ہے مستحیل کے ساتھ، تقدیری عبارت ہوگی دار الدور المستحیل، لہذا اب بھی مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم نہیں آیا، کیونکہ فعل ہو گیا مطلق اور فاعل ہو گیا مقید تو مطلب والا لدار کا یہ ہے کہ اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہے تو فہما اور اگر آپ اس بات کو نہیں مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام نظری ہیں، تو دور لازم آئے گا اور دور محال ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا آپ کا تمام کے تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ماننا بھی محال ہے، لہذا دوسری شق بھی باطل ہو گئی کہ ہم تمام کے تمام تصورات و تصدیقات کو نظری مانتے ہیں اور جب یہ دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو تیسری شق ثابت ہو گئی کہ بعض ان تصورات و تصدیقات میں سے بدیہی اور بعض ان میں سے نظری ہیں۔

”فیلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فإن الدور مستلزم للتسلسل أو تسلسل وهو باطل۔“

پس لازم آئے گا تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين بلکہ بمراتب غیر متناہیۃ اس لئے کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو یا تسلسل لازم آئے گا پس وہ باطل ہے۔

## دور کی تعریف تقسیم اور بیان استحالہ:

اب اس جگہ تین اعتراض ہوتا ہے اول یہ کہ دور کس کو کہتے ہیں دوم دور کس طرح لازم آتا ہے، سوم دور محال کیوں ہے، اول کا جواب، دور کہتے ہیں توقف الشیء علی ما یتوقف علیہ ذلک الشیء کو۔ پھر دور کی دو قسمیں ہیں مستحیل اور غیر مستحیل پھر دور مستحیل کو دور مہروب عنہ بھی کہتے ہیں اور دور مستحیل کی دو قسمیں ہیں، مصرح اور مضمر۔ دور مصرح کہتے ہیں جو دور بیک واسطہ ہو جیسے آوقوف باپر اور باوقوف آپر، لہذا آوقوف آپر، تو آوقوف آپر بیک واسطہ یعنی با کے واسطے سے ہے، اور دور مضمر کہتے ہیں جو دو واسطہ یا دو واسطہ سے زیادہ ہو، جیسے آوقوف باپر اور باوقوف تاپر اور تاوقوف آپر، لہذا آوقوف آپر اسی طریقہ سے واسطہ بڑھاتے چلے جاؤ، اور دور اس وجہ سے محال ہے کہ جب دور لازم آجائے تو تقدم الشیء علی نفسہ بمرتبہ بلکہ مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ لازم آئے گا، اب یہ سمجھئے کہ تقدم الشیء علی نفسہ بمرتبہ لازم کس طرح آئے گا، وہ اس طرح کہ آوقوف ب پر تو آوقوف اور ب موقوف علیہ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف سے تو با مقدم ہوگا آ سے بمعنی با، آ اور با موقوف آپر تو با موقوف اور آ موقوف علیہ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف سے تو آ مقدم ہوگا با سے، یعنی آ، با ہوا تو ہو گیا آ با، تو دیکھئے آ کا تقدم آ کے اوپر دو مرتبے کے ساتھ لازم آ گیا، یعنی تیسرے مرتبے میں پہنچ گیا آ، با، آ ہو گیا اور دور کی صورت میں شیء کا تقدم شیء کے اوپر دو مرتبے کے ساتھ ہی نہیں لازم آتا ہے بلکہ یہ تو

کم از کم شئی کا تقدم شئی پر بمرتبتین لازم آتا ہے بلکہ شئی کا تقدم شئی پر دور کی صورت میں مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ آتا ہے اور اس کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر اول مقدمہ یہ ہے کہ شئی اور ذات شئی ایک ہوتی ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جوشئی کا حکم ہوتا ہے وہی ذات شئی کا حکم ہوتا ہے، اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ غیر ہوتا ہے یعنی مغایر ہوتا ہے، اب سمجھئے کہ دور کی صورت میں شئی کا تقدم شئی کے اوپر غیر متناہی مرتبے کے ساتھ کس طرح لازم آتا ہے مثلاً ہم نے کہا آ موقوف با پر اور با موقوف آپر، لہذا آ موقوف آپر، دیکھئے اس جگہ موقوف اور موقوف علیہ کا اتحاد لازم آ گیا اس لئے کہ آ موقوف اور آ ہی موقوف علیہ ہے، اب تیسرے مقدمہ کو ملائیے کہ موقوف اور موقوف علیہ مغایر ہوتا ہے لہذا ان دونوں میں مغایرت پیدا کرنے کے لئے ہر لفظ ذات کو موقوف علیہ کی جانب میں زیادہ کر دیا اور کہا آ موقوف ذات آپر۔

اب دوسرا مقدمہ ملائیے کہ شئی اور ذات شئی کا حکم ایک ہوتا ہے لہذا جب آ موقوف ہے ذات آپر تو ذات آ بھی موقوف ہوگا ذات آپر۔ پھر موقوف اور موقوف علیہ کا اتحاد لازم آ گیا۔ کیونکہ ذات آ موقوف اور ذات آ موقوف علیہ بھی ہے پھر تیسرے مقدمہ کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت پیدا کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں لفظ ذات کو بڑھائیں گے اور کہیں گے ذات آ موقوف ذات آپر پھر دوسرے مقدمہ کے اعتبار سے کہ دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے لفظ ذات کو موقوف کی جانب میں بڑھائیں گے اور کہیں گے، ذات ذات ذات آ موقوف ذات ذات آپر اسی طریقہ سے تسلسل چلتا جائے گا کہ مغایرت پیدا کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں لفظ

ذات کو بڑھا دیا جائے گا، اور دونوں کا حکم ایک ہونے کی وجہ سے لفظ ذات کو موقوف کی جانب میں بھی بڑھا دیا جائے گا اور اتحاد لازم آتا رہے گا یہ تسلسل ختم نہیں ہو سکتا ہے اسی طریقہ سے اگر تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانا جائے گا تو ایک نظری کا سمجھنا موقوف ہوگا دوسرے پر پھر اس دوسرے نظری کا بھی سمجھنا موقوف ہوگا تیسرے نظری پر اس طریقہ سے تسلسل چلتا جائے گا اس لئے دور مستلزم ہے تسلسل کو یا اگر تمام کے تمام تصورات و تصدیقات کو نظری مانیں گے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا تمام کے تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننا بھی باطل، لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

### بطلان تسلسل کی دلیل:

اب اس پر تین اعتراض وارد ہوتے ہیں اول یہ کہ تسلسل کس کو کہتے ہیں دوم یہ کہ تسلسل کس طرح لازم آتا ہے اور سوم یہ کہ تسلسل باطل کیوں ہے تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کو، پھر تسلسل کی دو قسمیں ہیں، مستحیل اور غیر مستحیل، تسلسل مستحیل کے لئے دو شرطیں ہیں علی سبیل الاجتماع۔ اول یہ کہ امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہوں، اور دوم یہ کہ وہ امور غیر متناہیہ مترتب یعنی ترتیب وار ہوں، تب تسلسل مستحیل پایا جائے گا، اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگئی تو وہ تسلسل غیر مستحیل ہو جائے گا، اور تسلسل غیر مستحیل محال نہیں بلکہ وہ پایا جاسکتا ہے تو اب سنئے تسلسل مستحیل کی تعریف یہ ہوگی امور غیر متناہیہ مترتبہ کا بالفعل موجود ہونا، اگر امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہے مگر مترتبہ نہیں

ہے یا مترتبہ ہے مگر بالفعل موجود نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں کو تسلسل غیر مستحیل کہتے ہیں اور تسلسل اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ دور لازم آتا ہے اور دور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ شئی کا تقدم اپنی ذات پر بمرتبتین بلکہ مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ لازم آتا ہے، اب چونکہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اسی وجہ سے تسلسل لازم آتا ہے، اور تسلسل اس وجہ سے محال ہے۔

”لأن عدد التضعیف أزيد من عدد الأصل وكل عددین أحدهما أزيد من الآخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزید علیه فإن المبدأ لا يتصور علیه الزيادة والأوساط منتظمة متوالية فحينئذ لو كان المزید علیه غیر متناهٍ لزم الزيادة فی جانب عدم التناهی وهو باطل وتناهی العدد يستلزم تناهی المعدود“۔

اس لئے کہ عدد تضعیف ازیڈ ہے عدد اصل سے اور ہر دو عددان دونوں میں سے ایک ازیڈ ہوتا ہے دوسرے سے پس زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہے اس لئے کہ مبدأ نہیں متصور ہوتا ہے اس پر زیادتی اور اوساط منتظم اور پے درپے آنے والے ہیں۔ پس اس وقت اگر ہو مزید علیہ غیر متناہی تو لازم آئے گی زیادتی غیر متناہی کی جانب میں اور غیر متناہی کی جانب میں زیادتی باطل ہے۔ اور تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو۔

اس جگہ سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ تسلسل اس وجہ سے باطل ہے، تسلسل کے باطل ہونے پر بہت سی دلیلیں قائم کی گئی ہیں ان میں سے ایک دلیل کو

مصنفؒ اس جگہ ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام برہانِ تضعیف ہے، مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ تسلسل کیوں باطل ہے اس کا سمجھنا موقوف ہے پانچ مقدمہ پر اول مقدمہ یہ ہے کہ جوشی بھی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ معروض للعدد ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ ہر عدد قابلِ تضعیف ہوتا ہے یعنی ہر عدد کو دو گنا کیا جاسکتا ہے، جیسے چار کو دو گنا کر کے آٹھ بنایا جاسکتا ہے، جس عدد پر زیادتی کی جاتی ہے اس کو کہتے ہیں عدد اول مثلاً چار کو کہیں گے عدد اول اور جو عدد زیادتی کے بعد بنے اس کو کہتے ہیں عدد مضاعف مثلاً آٹھ کو کہیں گے عدد مضاعف۔ سوم یہ کہ عدد مضاعف ازید ہوتا ہے عدد اول سے، بالکل ظاہر ہے۔ اور چہارم یہ کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، مثلاً چار کے اوپر چار کو زیادہ کر کے آٹھ اس وقت بنایا جاسکتا ہے جبکہ پہلے چار کے تمام افراد ختم ہو جائیں تب پانچ سے اس دوسرے چار کو زیادہ کریں گے، لہذا معلوم ہو گیا کہ عدد غیر متناہی نہیں ہے بلکہ متناہی ہے، مزید علیہ کے افراد کے انتہاء کو پہنچ جانے کے بعد مزید علیہ پر زیادتی کی جاتی ہے، معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد کی جاتی ہے کیونکہ زیادتی کے تین دروازے ہیں، شروع، اوسط، آخر، ہم شروع میں زیادتی کریں گے یا درمیان میں زیادتی کریں گے تو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مزید علیہ کے افراد ختم ہونے کے بعد اس پر زیادتی کی جائے اس کا جواب دیا گیا کہ زائد کی زیادتی، مزید علیہ کے شروع میں نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر شروع میں زیادتی کریں گے تو پھر ابتداء میں جو مبداء ہوتا ہے۔ وہ مبداء نہیں رہ سکتا۔ مثلاً ۴ میں

اگر شروع میں زیادتی کی جائے گی تو ایک جو مبدأ تھا وہ ایک مبدأ نہیں رہ سکتا اس کا مبدأ ہونا ختم ہو جائے گا۔ اور اسی طرح زائد کی زیادتی مزید علیہ کے درمیان میں بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ اگر زائد کی زیادتی مزید علیہ کے درمیان میں کی جائے گی تو منتظم اور متوالی ختم ہو جائے گا، مثلاً چار میں اگر ہم دو کے بعد چار کو زیادہ کرتے ہیں تو پھر جو دو کے بعد تین آ رہا تھا وہ نہیں آ سکتا، لہذا جب زائد کی زیادتی نہ شروع میں کی جاسکتی ہے نہ درمیان میں تو لامحالہ آخر میں کی جائے گی اور جب آخر میں کی جائے گی تو مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد کی جائے گی، لہذا معلوم ہو گیا کہ عدد متناہی ہوتا ہے غیر متناہی نہیں ہوتا ہے، اور اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو غیر متناہی کی جانب میں زیادتی لازم آئے گی۔ اور غیر متناہی کی جانب میں زیادتی محال و باطل ہے، لہذا تسلسل بھی محال و باطل ہوگا، کیونکہ تسلسل میں امور غیر متناہیہ ہوتا ہے، معترض کہتا ہے کہ آپ کو تو تصور اور تصدیق کو متناہی ہونا ثابت کرنا چاہئے تھا آپ نے عدد کی متناہی کو ثابت کر دیا، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ متناہی عدد مستلزم ہے متناہی معدود کو تو اس جگہ تصور اور تصدیق ہے، لہذا جب متناہی عدد مستلزم ہے متناہی معدود کو تو تصور اور تصدیق کا متناہی ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس جگہ معدود تصور اور تصدیق ہے، لہذا معلوم ہو گیا کہ تصورات اور تصدیقات میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں کیونکہ اگر تمام کو نظری مانیں گے تو دور اور تسلسل لازم آئے گا جو کہ امور غیر متناہی ہے، اور حالانکہ تصور اور تصدیق کا متناہی ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہے تو اب ترتیب دیا جائے گا اور جب ترتیب دیا جائے گا تو

اس میں خطا واقع ہوگی اور جب خطا واقع ہوگی تو اس سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے۔

فقد برپس غور کرلو، یہاں سے مصنف نے تسلسل کے محال ہونے پر جو دلیل قائم کیا ہے اس دلیل کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دلیل ضعیف ہے کیونکہ اس دلیل میں جو پہلا مقدمہ اور دوسرا مقدمہ ہے وہ ضعیف ہے پہلا مقدمہ ہے کہ جو شئی بھی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ معروض للعدد ہوتی ہے یہ غلط ہے اس وجہ سے کہ شئی کی دو قسمیں ہیں، متناہی و غیر متناہی، تو جو شئی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ متناہی ہے تب تو معروض للعدد ہوگی اور اگر وہ شئی غیر متناہی ہے تو وہ معروض للعدد نہیں ہوگی، اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یہ بھی ضعیف ہے اس وجہ سے کہ اگر وہ شئی غیر متناہی ہے تو پھر زیادتی کس طرح ہو سکتی ہے۔

”ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس لأن المعروف مقول والتصور متساوی النسبة فبعض كل واحد منهما بدیهی وبعضه نظری“۔

اور نہیں حاصل کیا جاسکتا ہے تصور نظری تصدیق بدیہی سے اور نہ اس کے برعکس یعنی نہیں حاصل کیا جاسکتا ہے تصدیق نظری کو تصور بدیہی سے اس لئے کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبة ہے۔

پس بعض ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی اور بعض نظری ہے، یہاں سے مصنف اعترض کا جواب بیان فرما رہے ہیں اعترض یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ آپ



نے ہمارے دوشق کو باطل کر دیا کہ تمام کے تمام تصورات کو یا تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ استغناء عن النظر لازم آتا ہے اور نہ نظری مان سکتے ہیں کیونکہ دور و تسلسل لازم آتا ہے۔ لہذا ان دوشقوں کے باطل ہونے سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک شق کو اور ہم فرض کرتے ہیں کہ تمام کے تمام تصورات کو نظری فرض کرتے ہیں اور تمام کے تمام تصدیقات کو بدیہی فرض کرتے ہیں یا اس کے برعکس فرض کرتے ہیں یعنی تمام کے تمام تصورات کو بدیہی اور تمام کے تمام تصدیقات کو نظری فرض کرتے ہیں تو اس صورت میں نہ تو استغناء عن النظر لازم آئے گا کیونکہ ایک قسم اس کی نظری بھی ہے اور نہ تو دور و تسلسل لازم آئے گا کیونکہ تصورات نظری کو جب تصدیقات بدیہی سے حاصل کریں گے تو تصورات کا سلسلہ تصدیقات پر ختم ہو جائے گا، اور جب تصدیقات نظری کو تصورات بدیہی سے حاصل کریں گے تو تصدیقات کا سلسلہ تصورات پر ختم ہو جائے گا۔ لہذا اس سے تیسرے شق کو جب آپ باطل کریں گے تب آپ کا مدعا ثابت ہو جائے گا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض ان میں سے نظری ہے۔

### تصور اور تصدیق بدیہی و نظری کی تفہیم و تشریح:

تو یہاں سے مصنفؒ اس تیسرے شق کو باطل فرما رہے ہیں کہ تمام تصورات کو نظری اور تمام تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ اس صورت میں تصور کا اکتساب لازم آئے گا تصدیقات سے، اور تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا

جاسکتا ہے، اس لئے کہ جب آپ تصور کو حاصل کریں گے تصدیق سے تو اس وقت تصدیق ہوگا کاسب یعنی معرف اور تصور ہوگا مکتسب یعنی معرف یعنی کاسب کو معرف اور مکتسب کو معرف بھی کہتے ہیں، اور کاسب کے لئے تین شرطیں ہیں اول یہ کہ کاسب محمول ہو مکتسب پر، دوم یہ کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو اس کے عدم پر، سوم یہ کہ کاسب اجلی ہو مکتسب سے اگر یہ تینوں شرطیں علی سبیل الاجتماع کاسب میں پائی جاتی ہیں تب تو کاسب بننا صحیح ہوگا ورنہ نہیں، اب چونکہ تصدیق کاسب اس لئے نہیں بن سکتا ہے کہ اس میں کاسب ہونے کی پہلی شرط مفقود ہے، وہ یہ کہ کاسب یعنی معرف محمول ہو مکتسب پر یعنی معرف پر، کیونکہ تصدیق تصور پر محمول نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حمل کے لئے اتحاد شرط ہے، اور تصور اور تصدیق میں اتحاد کے بجائے تباین کی نسبت ہے، پھر کس طرح تصدیق تصور پر محمول ہو سکتی ہے، لہذا معلوم ہو گیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی طریقہ سے تمام کے تمام تصدیقات کو نظری اور تمام کے تمام تصورات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ اس صورت میں تصدیق کا اکتساب لازم آئے گا تصور سے، یعنی تصور ہوگا کاسب اور تصدیق ہوگا مکتسب اور تصور کاسب نہیں بن سکتا ہے تصدیق مکتسب کے لئے کیونکہ تصور میں کاسب بننے کی پہلی شرط یعنی کاسب محمول ہو مکتسب پر تو پہلے ہی سے مفقود ہے مگر اس وقت تصور سے کاسب بننے کی دوسری شرط بھی مفقود ہوگئی کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو، اس کے عدم پر کیونکہ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے برابر برابر۔ تو تصور جس طریقے سے تصدیق کے وجود کے ساتھ متعلق ہوگا اسی طریقے

سے اس کے عدم کے ساتھ متعلق ہوگا، تو پھر تصور تصدیق کے وجود کو ترجیح کس طرح دے سکتا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب نہیں بن سکتا ہے، لہذا آپ کا یہ فرض کرنا کہ تمام تصورات کو نظری اور تمام تصدیقات کو ہم بدیہی یا اس کے برعکس فرض کرتے ہیں باطل ہے، کیونکہ اس شق میں تصور کو حاصل کیا جائے گا تصدیق سے یا تصدیق کو حاصل کیا جائے گا تصور سے اور یہ باطل ہے، لہذا آپ کا اس شق ثالث کو فرض کرنا بھی باطل ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ بعض تصورات اور تصدیقات میں سے بدیہی اور بعض تصورات و تصدیقات میں سے نظری ہیں، اور جب یہ بات ہے تو پھر ترتیب دیا جائے گا اور جب اسی ترتیب میں خطا واقع ہوگی تو اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے۔

”والبسیط لا یكون کاسباً فلا بد من ترتیب أمور للاکتساب وهو النظر والفکر“۔

اور بسیط نہیں ہوگا کاسب کسب تام کے ساتھ۔ پس ضروری ہے چند امور کی ترتیب اکتساب کے لئے اور وہ نظر و فکر ہے۔

البسیط لا یكون کاسباً کی توضیح:

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، معترض کہتا ہے کہ اب بھی منطق کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ آپ نے نظر کی تعریف کیا ہے امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو نظر کہتے ہیں اور امور جمع ہے امر کی

اور جمع کا اطلاق کم سے کم دو پر ہوتا ہے منطقیوں کے نزدیک۔ تو معلوم یہ ہوا کہ ترتیب کے لئے کم سے کم دو امر کی ضرورت ہے اور ہم ایک امر کو کاسب فرض کرتے ہیں لہذا جب ایک امر کاسب ہوگا، تو پھر ترتیب نہیں واقع ہوگی اور جب ترتیب نہیں واقع ہوگی تو پھر خطا نہیں واقع ہوگی، اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی کیا ضرورت ہے۔ مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ امر واحد کاسب نہیں ہو سکتا ہے معترض کہتا ہے کہ آپ کا کہنا غلط ہے کہ امر واحد کاسب نہیں ہو سکتا ہے مثلاً ناطق یا صرف ضاحک کے ذریعہ سے ہم انسان کو حاصل کریں تو اس جگہ ناطق اور ضاحک جو امر واحد ہے کاسب بن رہا ہے، جواب اس جگہ جو امر واحد کے کاسب ہونے کی نفی کی گئی ہے وہ مطلق کاسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ کسب تام کے ساتھ کاسب ہونے کی نفی کی گئی ہے کسب تام کے ساتھ کاسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کاسب جو مکتسب کے ذاتیات کو بھی بتائے اور معرف کو ماعدا سے ممتاز بھی بنائے اور کسب ناقص کے ساتھ کاسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کاسب ہو جو معرف کو ماعدا سے ممتاز تو بنائے مگر اس کی ذاتیات کو نہ بتائے۔ اب چونکہ امر واحد مثلاً ناطق و ضاحک کسب تام کے ساتھ کاسب نہیں ہو سکتے ہیں۔ لہذا کاسب کے لئے چند امور کا ہونا ضروری ہے، اور جب کاسب چند امور ہوں گے، تو ترتیب واقع ہوگی اور جب ترتیب واقع ہوگی تو اس میں خطا واقع ہوگی اور جب خطا واقع ہوگی تو پھر اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے اسی کو نظر و فکر کہتے ہیں یعنی امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو نظر

و فکر کہتے ہیں۔

”وہنا شک خوطب بہ سقراط و هو أن المطلوب إما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل وإما مجهول فكيف الطلب وأجيب بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه“۔

صہنا شک الخ، شک کی تقریر و تفہیم:

اور اس جگہ یعنی مقام نظر میں ایک شک ہے جس کا مخاطب بنایا گیا ہے سقراط کو اور وہ یہ ہے کہ مطلوب یا تو معلوم ہو گا یا مجہول اگر معلوم ہو تو طلب مستلزم ہو گا تحصیل حاصل کو اور اگر مجہول ہو تو اس کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے تو ان کا جواب دیا گیا بایں طور کہ مطلوب معلوم من وجہ اور مجہول من وجہ ہے۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ سقراط جو شاگرد تھا فیثا غورث کا اور استاذ تھا افلاطون کا وہ اپنے شاگرد کو منطق پڑھا رہا تھا تو شاگرد کو انہوں نے نظر و فکر کی تعریف بتائی کہ نظر کہتے ہیں امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو، تو شاگرد نے یہ سوال کیا سقراط سے کہ آپ جس مطلوب کو حاصل کریں گے وہ مطلوب معلوم ہے یا مجہول ہے اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ مطلوب معلوم ہے تو پھر تحصیل حاصل لازم آتا ہے، اور اگر فرماتے ہیں کہ مطلوب مجہول ہے تو پھر مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ دونوں ناجائز ہے، کیونکہ حاصل شئی کو کبھی حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور مجہول مطلق شئی کو بھی طلب نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہذا آپ نے جو نظر کی

تعریف کی وہ صحیح نہیں ہے۔

شک کا حل اور تفہیم:

جواب دیا گیا کہ ہماری تعریف بالکل صحیح ہے، کیونکہ جس مطلوب کو ہم امور معلومہ کو ترتیب دے کر حاصل کریں گے وہ مطلوب نہ تو معلوم من کل وجہ ہے اور نہ مجہول من کل وجہ جو تحصیل حاصل لازم آئے یا مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آئے، بلکہ وہ مطلوب معلوم من وجہ اور مجہول من وجہ ہے۔ لہذا اب نہ تو تحصیل حاصل لازم آیا اس لئے کہ یہ مجہول من وجہ ہے اور نہ مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آیا اس لئے کہ معلوم من وجہ ہے۔

”فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وحله أن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فإن الوجه المعلوم وجهه ألا ترى أن المطلوب الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها هذا“۔

پس لوٹا معترض کہتے ہوئے کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے اور اس اعتراض کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول نہیں ہے مجہول مطلق یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے طلب اس لئے کہ وجہ معلوم اس کی وجہ ہے کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ مطلوب وہ حقیقت ہے جو معلوم ہو اس کے بعض اعتبار سے۔

یاد کر تو اس کو، یا لے لے تو اس کو۔

پھر معترض نے اعتراض کیا کہ آپ نے فرمایا کہ مطلوب من وجہ معلوم اور من وجہ مجہول ہے، تو اب پوچھنا یہ ہے کہ آپ کس وجہ کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اگر وجہ معلوم کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو پھر وہی تحصیل حاصل لازم آئے گا اور اگر وجہ مجہول کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو پھر وہی مجہول مطلق کا طلب لازم آئے گا، لہذا اعتراض تو علی حالہ باقی رہ گیا، اس کا جواب دیا گیا کہ وجہ مجہول مجہول مطلق نہیں ہے، اس لئے کہ مجہول مطلق کہتے ہیں جو کسی وجہ سے بھی معلوم نہ ہو بلکہ ہر وجہ سے مجہول ہو اور مطلوب من وجہ معلوم بھی ہے یعنی وجہ معلوم بھی مطلوب ہی کی وجہ سے ہے جب وجہ معلوم بھی مطلوب ہی کی وجہ سے ہے تو پھر مطلوب مجہول مطلق کہاں رہا، اور جب مطلوب مجہول مطلق نہیں رہا تو پھر مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم نہیں آیا۔ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے حتیٰ کہ یہ بات تو تمام مطلوب کے اندر ہے کہ وہ اپنے بعض اعتبار سے معلوم ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے مجہول ہوتا ہے کوئی مطلوب بھی مجہول مطلق نہیں ہوتا ہے، اور جب مطلوب مجہول مطلق نہیں ہے تو پھر طلب مجہول مطلق بھی لازم نہیں آیا، اس بات کو اچھی طرح یاد کر لو۔

”ولیس کل ترتیب مفیداً ولا طبعیاً ومن ثم تری الآراء متناقضة فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فیہ وهو المنطق“۔

اور نہیں ہے ہر ترتیب مفید اور نہ طبعی اور اسی وجہ سے دیکھتے ہو آراء کا تناقض پس ضروری ہے ایسا قانون جو بچانے والا ہو خطائی فکر سے، اور وہ قانون منطق ہے۔

## منطق کی ضرورت و افادیت:

یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ ایک اشکال یہ ہے کہ منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اول تو ہم اس طرح ترتیب دیں گے کہ غلطی نہیں واقع ہوگی، اور اگر غلطی ہو بھی گئی تو اللہ تعالیٰ نے عقل دیا ہے عقل کے ذریعہ سے اس غلطی اور خطا سے بچ جائیں گے، تو مصنفؒ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ فطرت انسانی سے یہ بات بعید ہے کہ وہ غلطی نہ کرے اور اگر غلطی کر بھی لے تو اس کی طبیعت سے یہ بات بعید ہے کہ وہ اپنی عقل سے اس خطا سے بچ جائے، یقیناً اس کو ایک ایسے قانون اور قاعدہ کی ضرورت ہے جس کی وجہ سے وہ خطا سے محفوظ رہ سکے، جیسا کہ یہ بات مشاہدہ میں آچکی ہے کہ انسان لامحالہ خطا کرتا ہے اور اس خطا سے بچنے کی خود اس کے اندر اتنی صلاحیت بھی نہیں ہے جو اس خطا سے بچ سکے، جیسے بعض عقلاء نے عالم کے متعلق یہ نتیجہ نکالا کہ العالم حادث۔ اور دلیل دیتے ہیں، العالم متغیر وکل متغیر حادث، نتیجہ آئے گا العالم حادث۔ اور بعض عقلاء نے فرمایا العالم قدیم اور دلیل دیتے ہیں۔ العالم مستغن عن المؤثر وکل ما هذا شأنه فہو قدیم، نتیجہ آئے گا، العالم قدیم اور ان دونوں میں سے ایک ضرور غلط ہے کیونکہ اگر دونوں کو صحیح مانیں گے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، لہذا اس خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے لہذا منطق کی ضرورت ہے۔



## لفظ قانون کی تشریح:

اب سنئے قانون کے معنی آتے ہیں لغت میں سطر یعنی سطر کھینچنے کا آلہ اور اصطلاح میں قانون اس قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں جس قاعدہ کلیہ کے ذریعہ اس قاعدہ کلیہ کے موضوع کے جزئیات کے احوال معلوم ہوں، جیسے نحو یوں کا قاعدہ ہے کل فاعل مرفوع اور اس کا موضوع فاعل ہے اور اس کے جزئیات بہت ہیں، مثلاً زید عمر بکر وغیرہم۔ ان میں سے زید کو لے کر موضوع اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا کر کے اس کو صغریٰ اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنایا۔ زید فاعل اور کل فاعل مرفوع نتیجہ آئے گا زید مرفوع، دیکھ لیجئے مثال مذکور میں قاعدہ کلیہ کے موضوع کے جزئیات میں سے زید کا حال معلوم ہو گیا تو یہاں تک آپ کو منطق میں سے دو باتیں معلوم ہو گئیں، ایک تو منطق کی غرض کہ ذہن کو خطافی الفکر سے محفوظ رکھنا اور دوم منطق کی تعریف بھی ضمناً معلوم ہو چکی کہ منطق کہتے ہیں اس آلہ قانونیہ کو جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطافی الفکر سے محفوظ رکھے۔

”و موضوعه المعقولات من حیث الإیصال إلی تصور أو تصدیق“۔

اور منطق کا موضوع معقولات ہیں مگر مطلق نہیں ایصال الی التصور

والتصدیق کے اعتبار سے۔

## منطق کے موضوع کا بیان:

یہاں سے مصنف ”امور ثلاثہ میں سے تیسرے امر کو بیان فرما رہے ہیں کہ

منطق کا موضوع معقولات نہیں معلومات ہیں مگر من حیث الایصال الی التصور والتصدیق کے ساتھ مقید ہے، یعنی منطق کا موضوع وہ معلومات تصور یہ اور تصدیقیہ ہیں جو موصل ہوں مجہول تصوری و تصدیقی کی طرف۔

”وما یطلب به التصور أو التصدیق یسمى مطلباً وأمہات المطالب أربع ما وای وهل ولم، فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة أو بحسب الحقيقة فحقیقة، وأی لطلب المميز بالذاتیات أو بالعوارض وهل لطلب التصدیق بوجود شئی فی نفسه فتسمى بسیطة أو علی صفة فمركبة ولم لطلب الدلیل لمجرد التصدیق أو للأمر بحسب نفسه وأما مطلب من وکم وكيف وأین ومتی فهي إما ذنابات للأي أو مندرجة فی الهل المركبة“۔

اور جس لفظ کے ذریعہ تصور یا تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مطلب رکھا گیا ہے اور امہات مطالب ما اور ای اور هل اور لم ہے پس ما طلب تصور کے لئے ہے اس اعتبار سے کہ وہ نام کی وضاحت کرتا ہے اسی وجہ سے اس کا نام شارحہ رکھا گیا ہے یا حقیقت کو بیان کرتا ہے اس اعتبار سے اس کو حقیقیہ کہتے ہیں اور ای طلب میمز کے لئے آتا ہے ذاتیات کے ذریعہ یا عوارض کے ذریعہ۔ اور هل طلب تصدیق کے لئے ہے، فی نفسہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ، پس نام رکھا جاتا ہے هل بسیطہ یا هل کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے واسطے سے کسی صفت پر پس نام رکھا جاتا ہے مرکبہ، اور لم طلب دلیل کے واسطے ہے محض تصدیق کے لئے یا کسی امر کے لئے نفس

الامر کے اعتبار سے اور بہر حال مطلب من کم کیف این متی پس یہ تمام یا تو تابع ہیں اُی کے یا ہل مرکبہ کے تحت داخل ہیں۔

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے جو موصول ہو مجہول تصوری اور تصدیقی کی طرف یعنی مطلوب تصوری یا تصدیقی کی طرف اور ہر مطلوب کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک طالب اور دوم آلہ طلب طالب تو وہ لوگ ہوں گے جو منطق کے پڑھنے والے ہیں۔

### مطالب تصور و تصدیق کا بیان:

باقی رہ گیا تھا آلہ طلب اس کو مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں یعنی جس کے ذریعہ سے مجہول تصوری اور تصدیقی کو طلب کیا جائے گا آلہ طلب کو مطلب بھی کہا جاتا ہے چونکہ مطلب اسم آلہ کا صیغہ ہے اور معنی بھی آلہ طلب کے آتے ہیں، اور مطلب کی جمع آتی ہے مطالب۔ جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔

### فروع مطالب کا بیان:

پھر مطالب کی دو قسمیں ہیں ایک اصول مطالب دوم فروع مطالب۔ اصول مطالب کو امہات مطالب بھی کہتے ہیں۔ اور یہ چار ہیں، ما، اُی، ہل، لم، پھر ان میں سے بھی ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، مثلاً ما کی دو قسم ہے شارحہ اور حقیقیہ، یعنی ایک وہ ما ہوتا ہے جو طلب تصور کے لئے ہوتا ہے اسم کے شرح کے اعتبار سے جس کا نام رکھا جاتا ہے شارحہ، اور ایک ما وہ ہوتا ہے جو طلب تصور کے واسطہ ہوتا ہے اسم کی حقیقت کے اعتبار

سے جس کا نام رکھا جاتا ہے حقیقہ۔ اسی طرح اُی کی دو قسم ہے، ایک وہ اِی جو میّز ذاتی کے لئے ہوتا ہے، اور ایک وہ اِی جو میّز عرضی کے طلب کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح ہل کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک وہ ہل جو فی نفسہ کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے لئے آتا ہے، اور اس کا نام رکھا جاتا ہے، بسیطہ اور ایک وہ ہل جو کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے لئے آتا ہے، کسی صفت پر اور اس کا نام رکھا جاتا ہے مرکبہ۔

اسی طرح لم کی بھی دو قسمیں ہیں، کیونکہ لم آتا ہے دلیل کے طلب کے لئے، اور دلیل کی دو قسمیں ہیں لمی اور انی، ایک وہ لم جو دلیل انی کے طلب کے لئے آتا ہے اور ایک لم جو دلیل لمی کے طلب کے لئے آتا ہے، سوال ہوتا ہے کہ دلیل انی کس کو کہتے ہیں جواب دلیل انی کہتے ہیں معلول سے استدلال کرنا علت پر جیسے النار موجود لائن الدخان موجود، اور دلیل انی کے طلب کرنے والے کو مستدل کہا جاتا ہے، شبہ ہوتا ہے کہ دلیل لمی کس کو کہتے ہیں جواب دلیل لمی کہتے ہیں علت سے استدلال کرنا معلول پر جیسے الدخان موجود لائن النار موجود اور دلیل لمی کے طلب کرنے والے کو معلل کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ فروع مطالب پانچ ہیں، من، کم، کیف، این، متی یہ تمام کے تمام یا تو تابع ہیں اُی کے یا تمام کے تمام داخل ہیں ہل کے تحت، جیسا کہ صاحب ملا حسن نے بیان فرمایا ہے مگر مختصر بات یہ ہے کہ اگر ان پانچوں سے کسی شئی کا طلب تصور مقصود ہو تو یہ پانچوں کے پانچوں اُی کے تابع ہوں گے، اور اگر ان پانچوں سے کسی شئی کے وجود کا طلب تصدیق مقصود ہے کسی صفت پر تو اس وقت یہ تمام ہل مرکبہ میں داخل ہوں گے۔

”التصورات“ اس کو ساکن بھی پڑھ سکتے ہیں اور مرفوع منصوب مجرور بھی پڑھ سکتے ہیں، اگر اس کو عامل کے ساتھ مرکب نہ مانیں تو ساکن ہوگا، مثل اسماء معدودہ کے، جیسے زید عمر بکر وغیرہم اور اگر عامل کے ساتھ مرکب ہے یعنی مرکب مانیں تو اس کا عامل یا تو مبتدا ہوگا اور التصورات یہ خبر ہوگی۔ اس وقت عبارت یوں ہوگی، ہذہ تصورات اور اگر مضاف محذوف مانا جائے تو یہ مجرور ہوگا، اور عبارت یوں ہوگی، ہذا باب التصورات۔ اور اگر منصوب پڑھا جائے تو فعل محذوف نذکر کا مفعول بہ ہوگا، اور عبارت یوں ہوگی، نذکر لکم التصورات مگر اس صورت میں حالت نصی تابع ہوگی حالت جری کے، کیونکہ تصورات جمع مؤنث سالم ہے، اور جمع مؤنث سالم میں حالت نصی تابع ہوتی ہے حالت جری کے۔

### تصور کے تقدم کی وجہ:

اب سنئے منطق کے دو حصے ہیں ایک تصورات دوم تصدیقات، مصنف نے تصورات کو مقدم کیا تصدیقات پر تصورات کے مقدم کرنے کی وجہ مصنف خود بیان فرما رہے ہیں۔

”التصورات قدمناھا وضعا لتقدمھا طبعاً“۔

عبارت میں وضعا سے مراد ذکر ا ہے یعنی ہم نے مقدم کیا تصورات کو تصدیقات پر ذکر میں۔ بسبب تصورات کے مقدم ہونے کے تصدیقات پر ازروئے طبع کے بمعنی تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے دراصل تقدم کی چار قسمیں ہیں، ذاتی، زمانی، طبعی، ذکر کی اس کو وضعی بھی بولتے ہیں تقدم ذاتی کہتے ہیں متاخر

محتاج ہو متقدم کی طرف اور متقدم متاخر کے لئے علت تامہ بھی ہو۔ جیسے حرکت مفتاح  
محتاج ہے حرکت ید کی طرف اور حرکت ید حرکت مفتاح کے لئے علت تامہ بھی ہے۔  
علت تامہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں جہاں بھی حرکت ید پایا جائے گا وہاں وہاں  
حرکت مفتاح کا پایا جانا ضروری ہے اور تقدم زمانی کہتے ہیں کہ مقدم کا زمانہ مقدم ہو  
متاخر کے زمانے سے، جیسے ہم لوگ اور انبیاء کرام کہ ان کا زمانہ مقدم ہے ہم لوگوں  
کے زمانے سے، اور ہم لوگوں کا زمانہ موخر ہے، اور تقدم طبعی کہتے ہیں کہ متاخر محتاج ہو  
متقدم کی طرف مگر متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو، جیسے تصورات کو تقدم طبعی  
حاصل ہے تصدیقات پر، کیونکہ تصدیقات تصورات کی طرف محتاج ہیں، مگر تصورات  
تصدیقات کے لئے علت تامہ نہیں ہیں، یعنی جہاں جہاں بھی تصورات پائے  
جائیں گے وہاں وہاں تصدیقات کا پایا جانا ضروری نہیں، اور تقدم ذکری کہتے ہیں کہ  
متقدم ذکر اقدم ہو متاخر پر، بہر حال خلاصہ کلام یہ نکلا کہ تصورات تصدیقات کے لئے  
موقوف علیہ ہیں اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر، اس لئے تصورات کو مقدم کیا  
تصدیقات پر اب آگے تصورات کے موقوف ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں۔

”فإن مجهول المطلق يمتنع عليه الحكم“۔

مصنف فرماتے ہیں کہ تصدیقات میں حکم ہوتا ہے اور حکم کے لئے ضروری  
ہے محکوم علیہ وہ کہ تصور، ورنہ تو بغیر اس کے تصور کا حکم مجہول رہے گا، اور مجہول مطلق پر  
حکم لگانا ممتنع ہے، تو جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حکم بغیر تصور کے نہیں پایا جاسکتا ہے تو یہ  
بھی معلوم ہو گیا کہ تصدیق بغیر تصور کے نہیں پایا جائے گا، لہذا تصورات کا موقوف

علیہ ہونا ثابت ہو گیا۔

”قیل فیہ حکم فہو کذب۔“

مصنفؒ نے جو دلیل دی تھی کہ المجهول المطلق یمتنع علیہ الحکم، اس پر معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ مجهول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے، حالانکہ آپؐ نے خود اسی عبارت میں المجهول المطلق پر امتناع کا حکم لگایا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ مجهول مطلق کبھی محکوم علیہ نہیں بن سکتا، حالانکہ آپؐ کی عبارت میں محکوم علیہ بن رہا ہے اور یمتنع علیہ الحکم یہ محکوم بہ ہے۔

” وحله أنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحکم

وسلبه بالاعتبارین وسیاتی۔“

خلاصہ جواب یہ ہے کہ المجهول المطلق میں دو اعتبار ہے، ایک اعتبار سے وہ معلوم ہے اور دوسرے اعتبار سے مجهول ہے، بمعنی مفہوم کے اعتبار سے تو وہ معلوم ہے اور مصداق کے اعتبار سے وہ مجهول ہے، مفہوم کے اعتبار سے معلوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مجهول مطلق کے معنی ہم کو معلوم ہیں، کہ مجهول مطلق کہتے ہیں کہ جس کی کوئی وجہ عالم کے ذہن میں موجود نہ ہو، اور مصداق کے اعتبار سے مجهول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مصداق معلوم نہیں ہے، اگر اس کا مصداق معلوم ہو گیا تو پھر مجهول کہاں رہا، اسی طرح محکوم بہ یعنی یمتنع علیہ الحکم کے جانب میں بھی دو باتیں ہیں ایک امتناع حکم، دوم حکم امتناع، امتناع حکم کا مطلب تو یہ ہے کہ حکم لگانا ممتنع ہے اور حکم امتناع کا مطلب یہ ہے کہ ممتنع ہونے کا حکم لگانا تو امتناع حکم یعنی حکم ممتنع ہونا تو مصداق ہے اور

یہ معلوم نہیں لہذا حکم لگانا ممتنع ہو گیا، اور حکم امتناع یعنی ممتنع ہونے کا حکم لگانا یہ مفہوم ہے اور یہ معلوم ہے لہذا مجہول مطلق پر اس جگہ امتناع کا حکم لگا سکتے ہیں۔

”فالحکم وسلبه باعتبارین“، اس عبارت میں حکم سے مراد حکم امتناع ہے اور سلب حکم سے مراد امتناع حکم ہے اور اعتبارین کا مطلب یہ ہے کہ ایک اعتبار مصداق کا ہے یعنی امتناع حکم میں اور ایک اعتبار مفہوم کا ہے یعنی حکم امتناع میں جیسا کہ گذر گیا ماقبل میں۔

”الإفادة إنما تتم بالدلالة الخ“۔

دلالت کا بیان:

مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ منطقی بحث کرتے ہیں معرف اور حجت سے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں تو یہ لوگ اپنی کتابوں میں الفاظ اور دلالت کی بحث کو کیوں لاتے ہیں خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ مقصود بالذات افادہ اور استفادہ ہے اور دونوں تام ہوتے ہیں دلالت کے ذریعہ باعتبار الفاظ کے لہذا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے دلالت اور الفاظ سے بحث کی جاتی ہے دلالت کے معنی لغت میں راہ نمودن کے آتے ہیں اور اصطلاح میں دلالت کہا جاتا ہے ایک شئی کا اس طور پر ہونا کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم لازم آئے۔

دلالت کے اقسام ثلاثہ کا بیان:

اور دلالت کی تین قسمیں ہیں، عقلیہ، وضعیہ، طبعیہ، اگر دال اور مدلول کے



درمیان ایسا تعلق ہے کہ دال سے مدلول کی طرف ذہن کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس کو علاقہ ذاتیہ کہتے ہیں اور جس دلالت میں یہ بات پائی جائے تو اس کو دلالت عقلیہ کہتے ہیں، مثلاً دھواں کی دلالت آگ پر یا اس کے برعکس کہ ان کے درمیان علاقہ ذاتیہ موجود ہے اور دوسری دلالت وضعیہ ہے اور دلالت وضعیہ کہتے ہیں اس دلالت کو جس میں دلالت واضح کی جانب سے پائی جاتی ہو، جیسے لفظ زید کو واضح نے وضع کیا ہے ذات زید کے لئے، تو لفظ زید کی دلالت ذات زید پر دلالت وضعیہ ہے اور تیسری دلالت طبعیہ ہے اور دلالت طبعیہ کہتے ہیں اس دلالت کو جس میں دال کی دلالت مدلول پر باعتبار طبیعت کے اقتضاء کے ہو، جیسے سینے کے درد اور دیگر تکالیف پر جو لفظ اح اح زبان سے صادر ہوتا ہے یہ طبیعت کے تقاضہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اور ان کی دلالت سینے کے درد پر اور دیگر تکالیف پر دلالت طبعیہ ہے۔

### دلالت کے اقسام ستہ کا بیان:

پھر ان تینوں دالتوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لفظیہ اور غیر لفظیہ کیونکہ دال دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا اگر دال لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے اور اس کی تین قسمیں ہوں گی، لفظیہ وضعیہ، لفظیہ طبعیہ، لفظیہ عقلیہ اور اگر دال غیر لفظ ہو تو دلالت غیر لفظیہ، اس کی بھی وہی تین قسمیں ہوں گی، غیر لفظیہ وضعیہ، غیر لفظیہ طبعیہ، غیر لفظیہ عقلیہ۔ مگر ان چھ دالتوں میں سے فن کے اندر معتبر صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، چونکہ اس سے افادہ و استفادہ بآسانی و سہولت ہو جاتا ہے۔

بخلاف ان کے علاوہ جو اور دلائل ہیں ان سے بھی افادہ واستفادہ ہوتا ہے مگر صعوبت و دشواری کے ساتھ، اسی وجہ سے معتبر فن کے اندر دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، اور چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اور بہت زیادہ محتاج ہے تعلیم و تعلم کی طرف اور دلالت وضعیہ چونکہ سب دلائل میں عام اور اہل ہے، فلہذا الاعتبار، یعنی پس دلالت وضعیہ کا اعتبار کیا گیا۔

”ومن ههنا تبين أن الألفاظ موضوعة للمعاني الخ“۔

اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے بعض تو فرماتے ہیں کہ الفاظ کا موضوع لہ صور ذہنیہ ہے کیونکہ موضوع لہ کا معلوم ہونا ضروری ہے اور موضوع لہ معلوم اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ذہن میں موجود ہو اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ اعیان خارجیہ ہیں کیونکہ موضوع لہ کا ملتفت الیہ بالذات ہونا ضروری ہے اور موضوع لہ کی طرف التفات اسی وقت ہوگی جبکہ خارج میں موجود ہو مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں انسان تعلیم و تعلم کی طرف بہت محتاج ہے اور الفاظ یہ افادہ اور استفادہ کا ذریعہ ہیں لہذا اس کا موضوع لہ عام یعنی معانی مراد لیئے جائیں گے، جو کہ صور ذہنیہ اور اعیان خارجیہ دونوں کو شامل ہیں اور مقصود بالذات بھی الفاظ سے معانی کا افادہ واستفادہ ہے۔

”فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الحیثیة مطابقة الخ“۔

چونکہ فن میں معتبر دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اسی وجہ سے مصنفؒ اس کی تقسیم

بیان فرماتے ہیں کہ:

## دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ کی تعریف:

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں، مطابقی، تضمنی، التزامی، اگر لفظ کی دلالت پورے موضوع لہ پر ہو اسی حیثیت سے تو اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں، جیسے لفظ انسان کی دلالت مجموع حیوان ناطق پر اور اگر لفظ کی دلالت موضوع لہ کے جز پر ہو تو اس کو دلالت تضمنی کہتے ہیں، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اگر لفظ کی دلالت موضوع لہ کے خارج پر ہو مگر مطلق خارج نہیں بلکہ وہ خارج جو موضوع لہ کے لئے لازم بھی ہو یعنی اس خارج اور موضوع لہ کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہو جو صحیح کرنے والا ہو ذہن کے انتقال کو موضوع لہ سے اس خارج کی طرف خواہ وہ انتقال باعتبار عقل کے ہو یا باعتبار عرف کے ہو تو اس کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔

اب سنئے مصنفؒ نے اپنی تعریف میں حیثیت کی قید لگا کر اپنی تعریف میں مطابقی اور تضمنی اور التزامی کی تعریف کو جامع اور مانع بنادیا ورنہ تو دلالت مطابقی میں دلالت تضمنی داخل ہو جاتی، جیسے لفظ امکان کہ یہ موضوع ہے جز کے لئے بھی اور کل کے لئے بھی کیونکہ یہ موضوع ہے امکان عام کے لئے بھی اور امکان خاص کے لئے بھی، اور حالانکہ امکان عام جز ہے امکان خاص کا اب ہم نے لفظ امکان بولا اور اس سے مراد امکان خاص لیا تو لفظ امکان کی دلالت اس وقت امکان خاص پر تو مطابقی ہے اور امکان عام پر تضمنی ہے کیونکہ امکان عام جز ہے امکان خاص کا مگر اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر بھی مطابقی ہے چونکہ امکان عام

بھی تو اس کا پورا موضوع لہ ہے، تو دیکھئے اس وقت دلالت تضمینی دلالت مطابقی میں داخل ہوگئی مگر جب تعریف میں حیثیت کی قید لگا دی گئی تو اب تعریف نہیں ٹوٹے گی یعنی تضمینی مطابقی میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت لفظ امکان کی دلالت جو امکان عام پر ہو رہی ہے وہ اس اعتبار سے نہیں کہ امکان عام امکان کا پورا موضوع لہ ہے بلکہ اس حیثیت سے ہو رہی ہے کہ امکان عام امکان خاص کا جز ہے، کیونکہ اس وقت ہماری مراد امکان سے امکان خاص ہے ہاں جب ہم امکان بول کر امکان عام مراد لیتے تب امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقی ہوتی، لہذا اس وقت جو امکان عام پر امکان کی دلالت ہو رہی ہے یہ محض جز ہونے کے حیثیت سے یعنی دلالت تضمینی ہے پورے موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے نہیں ہو رہی ہے، یعنی دلالت مطابقی اس وقت نہیں ہے۔ فلا اشکال۔

”قیل الالتزام مہجور فی العلوم الخ“۔

دلالت التزامی پر اعتراض اور اس کا جواب:

قیل کا فاعل ابن حاجب، علامہ رازی، علامہ طوسی ہیں یہ لوگ فرماتے ہیں کہ دلالت التزامی مہجور ہے علوم میں لاء نہ عقلی، فرماتے ہیں کہ یہ دلالت وضع سے کوئی تعلق نہیں رکھتی بلکہ عقل اور عرف کے ساتھ اس کا تعلق ہے اس لئے کہ دلالت التزامی کہتے ہیں لفظ موضوع لہ کے لازم پر دلالت کرے اور ایک شئی کا لزوم دوسرے شئی کے ساتھ مختلف ہو سکتا ہے، امصار اور اعصار اور اشخاص کے اعتبار سے ہو سکتا ہے ایک

مصر یعنی ایک شہر میں ایک شئی دوسرے کے لئے لازم ہو اور دوسرے شہر میں وہ شئی اس کے لئے لازم نہ ہو اسی طرح ایک زمانہ میں ایک شئی دوسری شئی کے لئے لازم ہو دوسرے زمانہ میں لازم نہ ہو اسی طرح ایک شخص کے عقل کے نزدیک ایک چیز دوسرے کے لئے لازم ہے مگر دوسرے کی عقل اس شئی کے لئے لازم قرار نہیں دیتی ہے اور علوم مدون اور تالیف کئے گئے ہیں ہمیشہ ہمیش کے لئے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ اگر معلوم میں دلالت التزامی کا اعتبار ہوتا تو ہو سکتا تھا کہ ایک معنی ایک زمانہ میں سمجھ میں آئے اور دوسرے زمانہ میں وہ یعنی اس کے لئے لازم نہ ہونے کی وجہ سے نہ سمجھ میں آئے تو اگر یہ بات ہوتی تو کتابیں بھی بے کار ہو جائیں گی اور کتابوں کی تدوین کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ خلاصہ یوں نکلا کہ دلالت التزامی عقلی ہے اور عقلی مجہور فی العلوم ہے لہذا دلالت التزامی مجہور فی العلوم ہے۔

”ونقض بالتضمن“۔

فرماتے ہیں کہ اس مقدمہ پر نقض کیا ہے امام غزالیؒ نے، نقض کی دو قسمیں بیان کی ہیں، اجمالی اور تفصیلی۔ نقض کہتے ہیں قیاس کے مقدمہ پر لانسلم کہنا، اگر مقدمہ معینہ پر لانسلم کہا جاتا ہے تو اس کو نقض تفصیلی کہا جاتا ہے، اور اگر مقدمہ غیر معینہ پر لانسلم کہا جائے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں تو اس جگہ دونوں قسم کا نقض ہو سکتا ہے اگر اس جگہ نقض سے مراد نقض اجمالی لیا جائے تو اس کی تقریر اس طرح ہوگی کہ ہم آپ کے اس قیاس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ دلالت تضمنی بھی عقلی ہے لہذا وہ بھی مجہور ہونا چاہئے، حالانکہ وہ مجہور نہیں ہے اور نقض تفصیلی کی صورت میں تقریر اس طور پر ہوگی کہ

آپ کا جو مقدمہ ہے الالتزام عقلی یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس مقدمہ میں جو عقلی ہے اس سے مراد یا تو عقلی محضہ ہوگا یا عقلی غیر محضہ اگر عقلی محضہ مراد ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ عقل محض کہتے ہیں جس میں وضع کو کوئی دخل نہ ہو حالانکہ دلالت التزامی میں وضع کو دخل ہوتا ہے کیونکہ وہ خارج جس پر دلالت التزامی دلالت کرتی ہے وہ خارج کسی موضوع ہی کا تو ہوگا، لہذا من وجہ وضع کا دخل پایا گیا دلالت التزامی میں، لہذا عقل سے مراد عقل محض نہیں ہوگا، اور اگر عقلی غیر محضہ مراد ہے تو یہ صحیح ہے یعنی ایسا عقلی مراد ہے جس میں وضع کو من وجہ دخل ہے تو یہ صحیح ہے مگر جس طرح دلالت التزامی عقلی غیر محضہ ہے اسی طرح دلالت تضمنی بھی تو غیر محضہ ہے، لہذا جس طرح آپ دلالت التزامی کو مہجور فی العلوم کہتے ہیں اسی طرح دلالت تضمنی کو بھی مہجور فی العلوم کہنا چاہئے حالانکہ یہ مہجور نہیں ہے۔

”ویلزمہما المطابقة“۔

مطابقت، تضمن، التزام کے مابین نسبت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ دلالت تضمنی اور التزامی کو دلالت مطابقی لازم ہے اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں جہاں پر دلالت تضمنی یا التزامی ہوگی وہاں وہاں پر دلالت مطابقی ضرور ہوگی، محققہ ہو یا مقدرة ہو، محققہ کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوں بایں طور کہ لفظ بول کر پورا موضوع لہ مراد لیا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی دلالت موضوع لہ کے جز پر یا لازم پر بھی ہو، اور مقدرة، کا

مطلب یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تو لازمی معنی پر ہو رہی ہو پورے موضوع لہ پر نہ ہو رہی ہو مگر ہم وہ لفظ بول کر پورا موضوع لہ مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں تو اس وقت دلالت مطابقی بھی پائی جائے گی ہاں اس کا عکس لازم نہیں ہے یعنی دلالت مطابقی کے لئے دلالت تضمنی یا التزامی لازم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی یا التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایک لفظ ایسا ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو اور وہ بسیط بھی ہو یعنی اس کا کوئی جز بھی نہ ہو تو وہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے گی بغیر دلالت تضمنی اور التزامی کے کسی نے یہ اعتراض کیا کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ بسیط ہو اس کے لئے کوئی جز وغیرہ نہ ہو، لیکن یہ کہنا کہ کوئی لفظ ایسا بھی ہو جس کا کوئی لازم وغیرہ نہیں ہو یہ غلط ہے، اس لئے کہ کوئی شئی بھی دنیا میں ایسی نہیں جس کے لئے کچھ لازم نہ ہو، اور اگر کسی شئی کے لئے کچھ بھی لازم نہ ہو کم سے کم لیس غیرہ تو ہر شئی کے لئے لازم ہے یعنی یہ شئی یہی ہے، اس کا غیر نہیں ہے تو جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہر شئی کے لئے لازم ضرور ہوتا ہے کم سے کم لیس غیرہ تو معلوم ہو گیا کہ ہر شئی کے لئے لازم ضرور ہوتا ہے کم سے کم لیس غیرہ تو معلوم ہو گیا کہ جہاں جہاں بھی دلالت مطابقی ہوگی وہاں وہاں دلالت التزامی ضروری ہوگی، اس اعتراض کا جواب مصنفؒ دیتے ہیں کہ:

”وكونه ليس غيره“ الخ۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر شئی کے لئے لیس غیرہ لازم ہے

مگر ہماری مراد دلالت التزامی میں لازم سے وہ لازم مراد ہے کہ ملزوم یعنی شئی کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے اور لیس غیرہ لازم تو ہے مگر شئی کے تصور سے لازم نہیں لیس غیرہ کا تصور نہیں ہوتا ہے لیس غیرہ تو بعد کی بات ہے۔ پہلے ہم لوٹا کا تصور کرتے ہیں مگر اس کے تصور سے لوٹا نہیں ہے اس کا تصور نہیں ہوتا ہے اور لوٹا تھا لی نہیں ہے یا گلاس نہیں اس کا تصور ہونا تو بعد کی بات ہے۔ لہذا دلالت التزامی میں جو لازم معتبر ہے وہ ہر شئی کے لئے لازم نہیں ہے اور جو شئی یعنی لیس غیرہ ہر شئی کے لئے لازم ہے مگر دلالت التزامی میں یہ معتبر نہیں ہے لہذا اب کوئی اشکال نہیں اسی طرح مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ دلالت تفضیلتی اور التزامی کے درمیان بھی لزوم نہیں ہے یعنی ایک دوسرے کے بغیر پائے جاسکتے ہیں۔

”والا افراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ الخ“۔

افراد و ترکیب کی تشریح و تفہیم:

اس بات میں اختلاف ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا لفظ کی صفت ہے یا معنی کی صفت ہے بعض فرماتے ہیں کہ لفظ کی صفت ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ معنی کی صفت ہے مصنف نے لفظ والے قول کو ترجیح دیا اور فرمایا کہ حقیقت میں دونوں لفظ کی صفت ہیں اور دلیل اس طور پر بیان کیا کہ جس سے مفرد اور مرکب کی دلیل حصر بھی معلوم ہوگئی خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ مفرد اور مرکب کی تعریف میں دلالت ہوتی ہے اور دلالت لفظ کی قسم ہے، لہذا مفرد اور مرکب بھی لفظ کے احکام میں سے ہوں گے۔ اب یہ بات



باقی رہی کہ دلالت کا ذکر مفرد اور مرکب کی تعریف میں کس طرح ہے اس کو بیان فرماتے ہیں کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہوگا یا نہیں اگر لفظ کا جزء معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو اس کو مرکب کہتے ہیں اور قول اور مولف بھی کہتے ہیں اور اگر لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہ کرے تو اس کی چند صورتیں ہیں اول یہ کہ لفظ کا جز ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہامیہ ثانی لفظ کا تو جز ہو مگر معنی کا جز نہ ہو، جیسے اللہ، ثالث لفظ کا بھی جز ہو اور معنی کا بھی جز ہو مگر لفظ کا جز معنی کے جز پر نہ دلالت کرتا ہو جیسے لفظ زید رابع، لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ عبد اللہ علیست کی حالت میں مطلب یہ ہوا کہ یہ دیکھئے مفرد اور مرکب کی تعریف میں دلالت مذکور ہے اور مرکب صرف ایک قسم ہے اور اس کے لئے چار باتوں کا ہونا ضروری ہے (۱) لفظ کا جز، (۲) مفرد کا جز، (۳) لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو اور یہ دلالت مقصود بھی ہو، اور ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی تو اس کو مفرد کہا جائے گا اور اس کی چار قسمیں ہیں جو ذکر کی گئیں۔

”وہو ان کان مرآة لتعرف الغير فقط فأداة الخ“۔

اداة منطقی کا تعارف:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مفرد کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے کہ مفرد دو حال سے خالی نہیں، یا تو غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں اگر مفرد صرف غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ ہے تو اس کو

اصطلاح منطق میں ادات اور اصطلاح نحو میں حرف بولتے ہیں اس پر یہ اعتراض ہوا کہ اس تعریف کے اعتبار سے تو کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ بھی حرف یعنی ادات میں داخل ہو گئے کیونکہ وہ بھی غیر کے پہچاننے کے لئے آ لہ ہوتے ہیں مثلاً کان ہے یہ غیر مستقل ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں کون الشیء شئیاً، تو کان کے معنی اسی وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب کہ دونوں شئی موجود ہوں جیسے کان زید قائماً تو جب تک زید اور قائم نہ ہو اس وقت تک کان کے معنی سمجھ میں نہیں آ سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ بھی غیر مستقل ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ افعال ناقصہ یعنی کلمات وجودیہ ادات میں داخل ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ جب ادات ہیں تو ان کو کلمات وجودیہ کیوں کہتے ہیں مصنف جواب دے رہے ہیں کہ ”لتصر فہا ودلالتھا علی الزمان“، یعنی ان کو کلمات اور افعال ناقصہ کہا جاتا ہے ان میں تصرف یعنی گردان پائے جانے کی وجہ سے یا ان کے زمانے پر دلالت کرنے کی وجہ سے ورنہ حق یہی ہے کہ یہ تمام اداة ہیں۔

”وإلا فإن دل بھیئتہ علی زمان فکلمة“۔

کلمہ منطقی کی تعریف:

فرماتے ہیں کہ اگر مفرد غیر کے پہچاننے کے لئے آ لہ نہیں ہے یعنی اس کے معنی غیر مستقل نہیں بلکہ مستقل ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اقتران بالزمان ہوگا، یا نہیں۔ اگر اقتران بالزمان ہے تو اس کو منطقی لوگ کلمہ اور نحوی لوگ فعل کہتے

ہیں۔ مگر فعل نحوی اور کلمہ منطقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فعل نحوی عام مطلق ہے اور کلمہ منطقی خاص مطلق ہے، یعنی جہاں جہاں کلمہ منطقی پایا جائے گا وہاں وہاں فعل نحوی ضرور پایا جائے گا۔ مثلاً يضرب کلمہ منطقی ہے تو فعل نحوی بھی ہے مگر جہاں جہاں فعل نحوی پایا جائے وہاں وہاں کلمہ منطقی کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً اضرب، نضرب، امشی، نمشی فعل نحوی ہے مگر کلمہ منطقی نہیں ہے چونکہ کلمہ منطقیوں کے نزدیک مفرد کے اقسام میں سے ہے اور مفرد کہتے ہیں کہ لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہ کرتا ہو، اور اضرب اور نضرب میں لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے چونکہ ہمزہ اور نون تو واحد و جمع متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب معنی حدیث پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ کلمہ نہیں منطقیوں کے نزدیک، مگر نحو یوں کے نزدیک فعل ہے، تو کلمہ خاص مطلق اور فعل عام مطلق ہے۔

”والا فهو اسم“ الخ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر مفرد کے معنی مستقل ہیں مگر اقتران بالزمان نہیں ہے تو اس کو اسم کہتے ہیں فی عرف المناطق والنحاة۔ اور اس کے خواص میں سے محکوم علیہ ہونا ہے اور خاصہ کہتے ہیں مایوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ۔ مطلب یہ ہے کہ اسم صرف محکوم علیہ ہوتا ہے فعل اور حرف نہیں ہوتا ہے چونکہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ ہم آپ کو دکھائیں گے کہ حرف اور فعل بھی محکوم علیہ ہوتے ہیں، جیسے من حرف جر اور ضرب فعل ماضی میں محکوم علیہ من اور ضرب ہے، باوجود اس بات کے کہ یہ حرف اور فعل ہیں، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ صرف اسم محکوم علیہ ہوتا

ہے غلط ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مثال مذکور میں جو من اور ضرب محکوم علیہ ہے یہ باعتبار لفظ کے ہے اور ہماری مراد محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے یہ باعتبار معنی کے ہے، یعنی معنی کے اعتبار سے صرف اسم ہی محکوم علیہ بن سکتا ہے کوئی دوسرا نہیں بن سکتا ہے۔  
 ”والمختص به هو هذا“۔

اور اسم کے ساتھ جو ہم نے محکوم علیہ ہونے کو خاص کیا ہے وہ یہ ہے یعنی باعتبار معنی کے۔ ورنہ اول یعنی باعتبار لفظ کے محکوم علیہ ہونا تو حرف اور فعل میں پایا جاتا ہی ہے۔ بلکہ مہملات بھی باعتبار لفظ کے محکوم علیہ ہوتے ہیں۔  
 ”وأيضاً إن اتحد معناه“ الخ۔

### مفرد کی تقسیم:

یہاں سے مفرد کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں۔ باعتبار وحدت معنی اور کثرت معنی کے اس سے قبل یہ بات سنئے کہ ایضاً عبارت میں مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا یعنی آض ایضاً معنی میں رجوعاً یعنی لوٹا مصنف دوبارہ مفرد کی تقسیم بیان کرنے کے لئے لوٹنا، شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ایضاً کو اس تقسیم کے بیان کرنے سے پہلے کیوں ذکر کیا۔

جواب یہ ہے کہ مصنف نے ایضاً کو لا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ اس تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی ہے کیونکہ اس تقسیم کے مقسم میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ فرماتے ہیں کہ اس کا مقسم مفرد کی ایک قسم جو اسم ہے وہ ہے کیونکہ اگر اس تقسیم کا مقسم

مفرد کو قرار دیں گے تو مفرد کا مع اپنے جمیع اقسام کے تقسیم ہونا لازم آئے گا۔ اور اس صورت میں اسم، کلمہ، ادات تمام کا کلیت اور جزئیت کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا، حالانکہ کلیت اور جزئیت کے ساتھ صرف اسم متصف ہوتا ہے کلمہ اور ادات متصف نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ کلیت اور جزئیت کے ساتھ وہی متصف ہو سکتا ہے جو محکوم علیہ بنتا ہو، اور اسم کے علاوہ کوئی محکوم علیہ بنتا نہیں ہے لہذا اسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ مگر مصنف نے ایضا بڑھا کر بتا دیا کہ مفرد ہی اس تقسیم کا مقسم ہے۔ کیونکہ اگر اس کا مقسم اسم کو مانیں گے تو پھر آگے تیسری تقسیم کا مقسم بھی اسم ہی کو ماننے کی ضرورت پیش آئے گی۔ تو اس صورت میں انتشار مقسم ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ ہاں جب اس کا مقسم مفرد کو مانیں گے تو یہ اعتراض جو ہوتا ہے کہ کلمہ اور ادات کا کلیت اور جزئیت کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا یہ غلط ہے۔ کیونکہ مفرد کی دو قسمیں ہیں، ایک مفرد مطلق، دوم مطلق مفرد۔ مفرد مطلق کہتے ہیں ما یتحقق بتحقق جمیع افرادہ وینتفی بانتفاء فرد ما، یہ مفرد یہاں پر مراد نہیں ہے اور مطلق مفرد کہتے ہیں ما یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء جمیع افرادہ۔ یہ مفرد یہاں پر مراد ہے لہذا اس تقسیم میں مقسم کا تحقق اس مفرد کے ایک فرد اسم کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی، یعنی اس تقسیم کا مقسم تو ہے مفرد ہی مگر اپنے ایک فرد اسم کے ضمن میں چونکہ یہاں پر مراد مطلق مفرد ہے اور اس کا تحقق ایک فرد کے متحقق ہونے سے ہو جاتا ہے۔

## کلی و جزئی کی تعبیر و توضیح:

اس تقسیم کی دلیل حصریوں ہے کہ مفرد و حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کے معنی واحد ہوں گے۔ یا کثیر۔ اگر مفرد کے معنی کثیر ہیں تو اس کو ابھی رہنے دو اور اگر واحد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متعین شخص ہوگا یا کلی ہوگا اگر مفرد کے معنی واحد ہونے کی صورت میں معین شخص ہے تو اس کو علم کہتے ہیں اور جزئی بھی۔ اور اگر مفرد کے معنی واحد ہونے کی صورت میں کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کلی کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التساوی ہوگا یا علی سبیل التفاوت۔ اگر کلی کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التساوی ہے تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں اور اگر علی سبیل التفاوت ہے تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں۔

”ویدخل فیہ الخ“۔

اس تقسیم کے دلیل حصر سے کلی اور جزئی کی تعریف بھی معلوم ہوگئی اب یہاں سے مصنف ایک اشکال کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنے مذہب کو بیان فرماتے ہیں۔ متقدمین اور متاخرین میں اس بات میں اختلاف ہے کہ اسماء اشارات، مضمرات، موصولات، معرف باللام جزئی میں داخل ہیں یا کلی میں۔ متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ تمام کلی میں داخل ہیں چونکہ ان تمام کو واضح نے وضع کیا ہے مفہوم کلی کے لئے۔ مثلاً اسماء اشارات کو واضح نے وضع کیا مشارالیه کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور یہ مفہوم کلی ہے۔ لہذا ان میں تشخص وضعی نہیں ہے۔ اگرچہ تشخص استعمالی پایا جاتا

ہے یعنی استعمال کے اعتبار سے اگرچہ مثلاً زید کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور یہ یعنی زید مشخص ہے۔ ان تمام کو جزئی کی تعریف سے نکالنے کے لئے شرح تہذیب والے نے جزئی کی تعریف میں وضعاً کی قید لگایا ہے۔ اور متاخرین حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں یہ تمام جزئی کی تعریف میں داخل ہیں اور مصنفؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ چونکہ ان تمام میں تشخص وضعی پایا جاتا ہے کیونکہ ان تمام کی وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے شبہ ہوتا ہے کہ وضع عام اور موضوع لہ خاص کیا بلا ہے۔ جواب یہ ہے کہ درحقیقت وضع کی چار قسمیں ہیں۔ اول وضع عام اور موضوع لہ خاص۔ جیسے اسماء اشارات و مضمرات وغیرہما کہ ان میں سے مثلاً اسماء اشارات کو واضح نے وضع کیا محسوسات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مگر ان کا موضوع لہ خاص ہے مثلاً کبھی زید کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ خاص ہے۔ اور دوم وضع عام اور موضوع لہ بھی عام مثلاً لفظ انسان کہ اس کی وضع ایک مفہوم کلی کے لئے ہے یعنی حیوان ناطق اور موضوع لہ بھی اس کا عام ہے اور سوم وضع خاص اور موضوع لہ بھی خاص۔ مثلاً لفظ زید کہ اس کی وضع بھی خاص ہے یعنی واضح نے وضع کیا ہے لفظ زید کو اس کی ذات کے لئے۔ اور موضوع لہ بھی خاص ہے یعنی اس کی ذات بھی خاص ہے۔ اور چہارم، وضع خاص اور موضوع لہ عام یہ صورت باطل ہے۔ ان چاروں کو اس طور پر یاد رکھئے کہ واضح جب کسی لفظ کو وضع کرنا چاہتا ہے تو اس کا مفہوم کلی ذہن میں لاتا ہے۔ اب یا تو اس لفظ کو اسی مفہوم کلی کے لئے وضع کر دے گا یا اس مفہوم کلی کے افراد کو موضوع لہ بنائے گا۔ اگر اس لفظ کو اسی مفہوم کلی کے لئے وضع کر دیا تو وضع بھی عام اور موضوع لہ بھی عام اور اگر اس مفہوم کلی کو آلہ بنایا

اور اس لفظ کو اس مفہوم کلی کے افراد کے لئے وضع کر دیا تو وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوگا۔ اور کسی لفظ خاص کو لے کر کسی خاص شئی کے لئے وضع کرنے کو وضع خاص اور موضوع لہ بھی خاص کہتے ہیں اور چوتھی صورت کے لفظ خاص لے کر عام شئی کے لئے وضع کرنے کو وضع خاص اور موضوع لہ عام کہتے ہیں مگر یہ صورت ناجائز ہے۔

”وَحَصَرُوا التَّفَاوُتَ الْخ“۔

تفاوت کے اشکال اربعہ کا بیان:

ما قبل میں بیان کیا گیا تھا کہ کلی مشکک کہتے ہیں جس کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التفاوت ہو۔ یہاں سے مصنف ”تفاوت کے اسباب کو بیان فرما رہے ہیں کہ تفاوت چار میں منحصر ہے۔ (۱) اولیت، (۲) اولویت، (۳) شدت، (۴) زیادت۔ صدق بالا اولیت کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے مثلاً وجود کا صادق آنا باری تعالیٰ پر یہ علت بن رہا ہے ممکنات پر صادق آنے کے لئے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ کلی اپنے بعض افراد پر صادق آئے علت بن کر اور دوسرے بعض افراد پر صادق آئے معلول بن کر کما مر۔ اور صدق بالا اولویت کا مطلب یہ ہے کہ کلی بعض افراد پر صادق آئے بلا واسطہ ضوء یعنی روشنی کا صادق آنا سورج پر بلا واسطہ ہے اور دوسرے بعض افراد پر صادق آئے بالواسطہ مثلاً ضوء ہی کا صدق درود یوار پر بلا واسطہ سورج کے ہے اور صدق بالشدت اور زیادت کا بیان آگے آئے گا۔



”ولا تشکیک فی الماہیات ولا فی العوارض“ الخ۔

ماہیت کے اقسام ثلاثہ کی تعریف:

ماہیات کی تین قسمیں ہیں، ماہیات جوہریہ، ماہیات عرضیہ، مشتقات۔  
 ماہیات جوہری کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو۔ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو  
 جیسے جسم وغیرہ اور ماہیات عرضیہ کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو یعنی اپنے وجود میں غیر کی  
 طرف محتاج ہو جیسے سواد و بیاض وغیرہ اور مشتق کہتے ہیں ماہیات جوہری کا ماہیات  
 عرضی کے ساتھ متصف ہونا۔ جیسے زید کا ضرب کے ساتھ متصف ہونا، تو زید کو ضارب  
 کہیں گے کیونکہ ضارب کہتے ہیں ذات من لہ الضرب کو تو اس میں ذات من لہ تو جوہر  
 ہے اور ضرب یہ عرض ہے اور ضرب کا زید کے ساتھ متصف ہونا یہ مشتق ہے۔ یعنی ذات  
 من لہ الضرب کا مجموعہ۔ آگے مشائین اور اشرافیین کے درمیان اسی بات میں اختلاف  
 ہے کہ آیا ان تینوں میں تشکیک یعنی تفاوت جاری ہوتا ہے یا نہیں۔ مشائین فرماتے ہیں  
 کہ ان میں سے صرف مشتقات میں تشکیک جاری ہوتی ہے اور بقیہ میں تشکیک جاری  
 نہیں ہوتی۔ اور اشرافیین بیان فرماتے ہیں کہ نہیں ان تینوں میں تشکیک جاری ہوتی  
 ہے۔ مصنف نے مشائین کے مذہب کو اختیار کر کے دلیل پیش کی جو چار صورتیں ہیں  
 ان میں سے اولیت اور اولویت تو ماہیات جوہریہ اور عرضیہ میں جاری نہیں ہو سکتا ہے  
 ورنہ مجموعیت ذاتی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل  
 ہے۔ لہذا جوہر اور عرض میں تشکیک بالاولویت اور بالاولیت بھی باطل ہوگی۔ اب رہی

یہ بات کہ مجموعیت ذاتی کس کو کہتے ہیں۔ مجموعیت ذاتی کہتے ہیں ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے بواسطہ جعل کے ہونا، اور یہ باطل اس وجہ سے ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے ہمیشہ بلا واسطہ ہوتا ہے۔ مثلاً حیوان اور ناطق کہ یہ دونوں ذاتی ہیں انسان کے اور انسان ذات ہے۔ دیکھئے ان کا ثبوت انسان کے لئے بلا واسطہ ہے تو اگر ہم یہ کہیں کہ ماہیات جو ہر یہ اور عرضیہ میں تشکیک جاری ہوتی ہے اولیت کے ساتھ اور اولویت کے ساتھ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو ہر اور عرض کا ثبوت ذات کے لئے کبھی علت بن کر اور بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی معلول بن کر اور بالواسطہ ہوتا ہے حالانکہ مثلاً جسم جو ہر ہے اور جسم کا ثبوت اپنے افراد کے لئے کبھی بھی علت یا معلول یا اور کسی واسطہ سے نہیں ہوتا ہے ہمیشہ اس کا ثبوت اپنے افراد کے لئے بلا واسطہ ہوتا ہے اور اسی طرح جو ہر اور عرض میں بالاشدیت اور بالازیدیت میں بھی تشکیک نہیں جاری ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اپنے بعض افراد پر ازید اور اشد طور پر صادق آتا ہے اور بعض افراد پر انقص اور اضعف کے طور پر صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں میں شدت اور زیادت کے ساتھ تشکیک پائی جائے گی، تو ہم سوال کریں گے کہ جو فرد ازید ہے یہ کسی امر زائد پر مشتمل ہے یا نہیں۔ اگر امر زائد پر مشتمل نہیں ہے تو پھر اس فرد کو ازید کہنا کیسا، اور اگر فرد زائد کسی امر زائد پر مشتمل ہے تو پھر ہم کلام کریں گے اس بات میں کہ آیا وہ امر زائد اس فرد کی حقیقت میں داخل ہے یا خارج اگر داخل ہے تو پھر ازید اور انقص کے درمیان تباہی ہو جائے گا۔ حالانکہ تشکیک ان امور میں ہوتی ہے جو متحد بالنوع ہوتے ہیں اور اس صورت میں تباہی ہونا لازم آرہا ہے۔ اور اگر وہ امر زائد ازید کی حقیقت سے خارج ہے

تو پھر خلاف مفروض ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تشکیک ہوتی ہے ماہیت کے افراد میں اور اس وقت امر خارج میں تشکیک کا جاری ہونا لازم آئے گا۔ تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ ماہیات جو ہر یہ اور ماہیات عرضیہ میں کسی قسم کی بھی تشکیک جاری نہیں ہوگی۔ اب رہ گیا صرف مشتق اس میں تشکیک جاری ہوتی ہے۔ جیسے اسود اور ابیض کہ یہ اپنے بعض افراد پر زیادتی اور شدت کے ساتھ صادق آتا ہے۔ مثلاً بال اور دودھ اور بعض افراد پر نقصان وضعف کے ساتھ صادق آتا ہے مثلاً کالا رنگ اور سفید کپڑا۔ ”والبواقی علی ہذا القیاس“۔ اور اشرافیہ کہتے ہیں کہ تشکیک تینوں میں جاری ہوتی ہے اور دلیل پیش کرتے ہیں کہ اجسام اور اعراض میں تعطل و شقاوت ہوتی ہے اور اسی کو تشکیک کہتے ہیں تعطل کا مطلب ہے جسم کی مقدار کا بغیر کسی امر کے انضمام کے بڑھ جانا اور شقاوت کا مطلب ہے جسم کی مقدار کا کسی امر داخل کی وجہ سے گھٹ جانا۔ مفصل بیان اس کامیڈی میں ہے۔

”و معنی کون أحد الفردين أشد من الآخر“ الخ۔

شدت اور زیادت میں فرق کی وضاحت:

یہاں سے مصنف اشذیت اور زیادت کو بیان فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ شدت اور زیادت میں کچھ فرق نہیں فرد اشذ اور فرد ازید کا اسطور پر ہونا کہ اس سے اضعف اور انقص کے امثال منزع ہو سکتے ہوں یعنی بن سکتے ہوں، اور نکل سکتے ہوں۔ ہاں ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ زیادت تو ہوتا ہے کمیات میں اور شدت

ہوتی ہے کیفیات میں اور زیادہ کے مقابلہ میں نقصان اور شدت کے مقابلہ میں ضعف آتا ہے۔ مثلاً ضوء یعنی روشنی یہ ایک بلب پر صادق آتی ہے شدت کے ساتھ۔ اس طور پر کہ اس کی روشنی کے برابر میں بہت لالٹینوں کی ضرورت پیش آئے گی۔ تو بلب ہوا اشد اور لالٹین اضعف اور کپڑا۔ یہ دس گز کے تھان پر بھی صادق آتا ہے اور سو گز کے تھان پر بھی صادق آتا ہے مگر اس طور پر کہ سو گز والے تھان سے دس گز والے کئی تھان بن سکتے ہیں۔ تو سو گز والا تھان ازید ہوا اور دس والا انقص ہوا۔

”وإن کثر الخ۔“

مفرد کی تقسیم ثالث اور اس کے اقسام اربعہ کا بیان:

فرماتے ہیں کہ یہ مفرد کی تیسری تقسیم کثرت معنی کے اعتبار سے ہے، اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں مشترک، منقول، حقیقت، مجاز، اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ اس کے تحت پانچ قسمیں ہیں اور وہ ایک قسم مرتجل کو زیادہ کرتے ہیں جو لوگ چار قسم فرماتے ہیں ان کے قول کی بنا پر دلیل حصر یوں ہوگی۔ مفرد کثرت معنی کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں، یا تو ہر معنی کے لئے ابتداء موضوع ہوگا یا نہیں۔ اگر ہے یعنی ہر معنی کے لئے جدا جدا وضع کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ ایک واضح کو دوسرے کی خبر نہیں تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ جیسے لفظ عین۔ اور اگر ہر معنی کے لئے ابتداء موضوع نہیں ہے بلکہ ایک معنی میں وضع کیا گیا ہے اور دوسرے معنی میں کسی مناسبت کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہوگا اور

معنی اول متروک ہو گئے ہوں گے یا نہیں۔ اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہے اور معنی اول متروک ہو گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں منقول۔ اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوا بلکہ کبھی معنی اول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو جس وقت معنی وضعی یعنی معنی اول میں استعمال کیا جائے گا اس وقت تو ہوگا حقیقت جیسے لفظ اسد جبکہ حیوان مفترس میں مستعمل ہو۔ اور اگر معنی ثانی میں مستعمل ہو تو اس وقت کہا جائے گا مجاز، اور جن لوگوں نے مرتجل کو داخل کر کے پانچ قسم فرمایا ہے ان کے نزدیک دلیل حصریوں ہوگی کہ مفرد کثرت معنی کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو ہر معنی کے لئے ابتداء موضوع ہوگا یا نہیں اگر ہے تو مشترک اور اگر نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی ثانی میں اس کا استعمال کسی مناسبت کی وجہ سے ہوتا ہوگا، یا بغیر مناسبت کے، اگر اس کا استعمال معنی ثانی میں بغیر مناسبت کے ہے تو اس کو کہتے ہیں مرتجل اور اگر کسی مناسبت کی وجہ سے معنی ثانی میں استعمال ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی ثانی میں مشہور ہے یا نہیں اور اگر مشہور ہو گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں منقول۔ اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوا ہے بلکہ معنی اول میں بھی مستعمل ہے تو جس وقت معنی اول میں مستعمل ہوگا تو حقیقت ہے اور جس وقت معنی ثانی میں مستعمل ہوگا تو مجاز ہوگا۔ جو لوگ مفرد کی چار قسم اس تقسیم میں بیان فرماتے ہیں ان کے اندر اختلاف ہے، اس بات میں کہ آیا مرتجل کس میں داخل ہے بعض فرماتے ہیں کہ مرتجل مشترک میں داخل ہے، چونکہ جس طرح مرتجل کے معنی میں مناسبت نہیں ہوتی ہے اسی طرح مشترک کے معنی میں بھی مناسبت نہیں ہوتی ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مرتجل منقول میں داخل ہے کیونکہ جس طرح منقول

کے اندر معنی وضعی واحد ہوتا ہے اور معنی ثانی میں نقل ہو کر مستعمل ہوتا ہے اسی طرح مرتجل میں بھی معنی وضعی ایک ہوتا ہے اور معنی ثانی میں نقل ہو کر مستعمل ہوتا ہے۔

”والحق أنه واقع حتى بين الضدين“ الخ۔

## مشترک کے وقوع کی تحقیق:

یہاں سے مصنف مشترک کے وقوع کے متعلق بیان فرما رہے ہیں کیونکہ مشترک کے وقوع میں بہت اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ لفظ مشترک کا وقوع ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ موجود ہے تو اس کا اطلاق ضرور ہوگا اور جب بھی اس کا اطلاق ہو ایک ہی معنی مراد ہوگا۔ کیونکہ ارادہ ذہن کی صفت ہے۔ اور ذہن ان واحد میں معنی واحد یعنی شئی واحد کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے چند اشیاء کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جب بھی لفظ مشترک استعمال کیا جائے گا معنی واحد ہی مراد ہوں گے تو اس صورت میں جس ایک معنی کو آپ مراد لیں ترجیح بلا مرجح ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ وہ موضوع ہے چند معنی کے لئے تو اس کے اطلاق کے وقت جس ایک معنی کا فہم ہو اس کی کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہوگی۔ لہذا مشترک کا وجود ممتنع ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مشترک کا وقوع ممکن ہے۔ مگر واقع نہیں ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مشترک کا وقوع ممکن بھی ہے اور واقع بھی۔ حتیٰ کہ ضدین کے درمیان واقع ہے، اسی کو مصنف نے حق قرار دیا ہے۔ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے: ”یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء“۔ دیکھئے اس آیت میں قرء لفظ مشترک ہے اور واقع ہے اور اس کے معنی طہر کے ہیں اور حیض کے ہیں،

دیکھئے ان دونوں معانی میں تضاد بھی ہے، لیکن لاعموم فیہ الخ۔ فرماتے ہیں کہ مشترک کا وجود تو ہے مگر عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ عموم مشترک کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک بول کر آن واحد میں چند معانی مراد لئے جائیں یہ جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل مع الاختلاف نور الانوار میں مفصل مذکور ہے ملاحظہ فرمائیں۔

”قال سیبویہ الأعلام کلها منقولات خلافاً للجمهور“ الخ۔

سیبویہ کے نزدیک منقول میں مناسبت کا لحاظ ضروری نہیں۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اعلام منقول ہیں۔ یعنی پہلے یہ کسی معنی کے لئے موضوع تھے اس کے بعد معنی وضعی متروک ہو گئے، اور علم بن گئے۔ یعنی معنی ثانی میں مشہور ہو گئے۔ مگر جمهور فرماتے ہیں کہ منقول میں مناسبت ضروری ہے لہذا جس منقول یعنی علم میں مناسبت پائی جائے گی اس کو منقول کہا جائے گا ورنہ تمام کو مرتجل کہا جائے گا۔ یعنی جبکہ مناسبت نہ پائی جائے، مگر صحیح مذہب یہ ہے کہ بعض اعلام مرتجل میں داخل ہیں۔ اور بعض اعلام ابتداء ہی ذات معین کے لئے وضع کئے گئے ہیں نہ تو منقول میں داخل ہیں اور نہ تو مرتجل میں داخل ہیں۔

”ولا بد من علاقة“ الخ۔

حقیقت و مجاز کی توضیح و تشریح:

حقیقت اور مجاز کے درمیان کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے اب علاقہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو تشبیہ کا ہو گا یا غیر تشبیہ، اگر علاقہ تشبیہ کا ہے تو اس کو اہل بیان استعارہ کہتے ہیں اور اگر علاقہ غیر تشبیہ کا ہو تو خواہ چوبیس علاقوں میں سے جو علاقہ بھی ہو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

### استعارہ کے اقسام اربعہ کا بیان:

ہاں سنئے استعارہ کی چار قسمیں ہیں استعارہ بالکنایہ، تخیلیہ، ترشیحیہ، تصریحیہ، استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کرنا، ارکان تشبیہ چار ہیں، مشبہ، مشبہ بہ، حرف تشبیہ، وجہ تشبیہ۔ استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی ایک لازم کو ذکر کرنا یعنی مشبہ کے لئے ثابت کرنا اور استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا ان تینوں استعارہ کی مثال یہ ہے۔ ”أنشبت المنية أظفارها“۔ ترجمہ: گڑا دیا موت نے اپنے پنچہ کو۔ متکلم نے موت کو دل دل میں درندہ کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ یعنی موت کو ذکر کیا یہ تو ہوا استعارہ بالکنایہ اور مشبہ بہ یعنی درندہ کے لوازمات میں سے پنچہ کو مشبہ یعنی موت کے لئے ثابت کیا یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور مشبہ بہ یعنی درندہ کے مناسبات میں سے گڑانے کو یعنی پنچہ مارنے کو مشبہ یعنی موت کے لئے ثابت کیا۔ یہ ہوا استعارہ ترشیحیہ اور استعارہ تصریحیہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر ارکان تشبیہ میں مشبہ بہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لینا



کسی قرینہ عقلیہ و نقلیہ کی وجہ سے جیسے رأیت اسداً یصلی فی المسجد تو اس مثال میں رجل شجاع کو اسد کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر مشبہ بہ کو ذکر کر کے مراد اس سے مشبہ یعنی رجل شجاع لیا گیا قرینہ لفظی یصلی فی المسجد کی وجہ سے۔

”و حصروه فی أربعة وعشرين نوعاً“۔

مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں جو نور الانوار کے حاشیہ پر حقیقت اور مجاز کی بحث میں مفصل مذکور ہیں۔

”ولا یشرط سماع الجزئیات“۔

علاقہ کے ہر ہر جزئی کو جاننا اور اس کا سننا ضروری نہیں بلکہ ایک دو کا سن لینا کافی ہے مثلاً تم نے سن لیا کہ زید پر اہل عرب شجاعت کی وجہ سے اسد کا اطلاق کرتے ہیں، اب آگے بکر اور عمرو خالد شجاعت کی وجہ سے ان پر لفظ اسد کا اطلاق یعنی بولا جانا اہل عرب سے سننا ضروری نہیں ہاں البتہ یہ سننا ضروری ہے کہ علاقہ کے کتنے انواع ہیں جن کی وجہ سے لفظ کو لکھ کر معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے۔ ان کا مسموع من العرب ہونا ضروری ہے۔

”وعلامۃ الحقیقۃ“ الخ۔

حقیقت کی علامت:

معنی حقیقی پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ لفظ کے اطلاق کے بعد ذہن کا سبقت جس معنی کی طرف ہو وہی معنی اس لفظ کا حقیقی ہے یا لفظ بول کر جو معنی مراد لیا گیا

ہے وہ بغیر قرینہ کے مراد لیا گیا ہو تو اس معنی کو اس لفظ کا معنی حقیقی کہا جائے گا یہ مطلب تو اس وقت ہوگا جبکہ التبادر والعراء میں واو کو عاطفہ مانا جائے اور جب واو کو مع کے معنی میں مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ لفظ بولنے کے بعد جس معنی کی طرف ذہن کا سبقت بغیر قرینہ کے ہو وہ معنی حقیقی ہے، اس لفظ کے معنی مجازی کی علامت یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسا معنی مراد لیا جائے جو لفظاً محال ہو مثلاً اسد بول کر زید مراد لیا جس کا مراد لینا از روئے لغت محال ہے چونکہ اسد لغت میں حیوان مفترس کو کہتے ہیں نہ کہ حیوان ناطق کو۔ یا لفظ بول کر اس کے موضوع لہ کا فرد مراد لیا جائے تو اس کو بھی معنی مجازی کہتے ہیں۔ مثلاً دابہ بول کر گدھا مراد لیا جائے تو یہ معنی مجازی ہوگا کیونکہ واضح نے لفظ دابہ کو کل مایدب علی الارض کے لئے وضع کیا تھا۔ اور اس وقت اس کا ایک فرد مراد لیا گیا ہے۔ یہ حقیقت اور مجاز کی علامات ہیں جو مذکور ہیں۔

”والنقل والمجاز أولى من الاشتراك“ الخ۔

نقل اور مجاز اولیٰ ہیں اشتراک سے:

اگر ایک لفظ کے دو معنی ہیں اور اس میں ایک معنی تو یقینی طور پر موضوع لہ ہو اور دوسرے معنی میں شک ہو کہ آیا یہ دوسرے معنی کے لئے بھی یہ لفظ موضوع ہے یا نہیں یعنی یہ معنی بھی موضوع لہ ہے یا نہیں تو اس وقت اس لفظ کو اس معنی کے لئے موضوع لہ بناتے ہوئے منقول اور مجاز قرار دینا زیادہ بہتر ہے ان کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے کیونکہ اگر اس معنی کے لئے بھی اس لفظ کو موضوع مانو گے تو پھر یہ

مشترک ہو جائے گا اور اس کے وقوع اور عدم وقوع ہی میں اختلاف ہے۔ کثیر الوقوع ہونا تو بعد کی بات ہے اس لئے یہ بہتر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہیں نقل اور مجاز میں تقابل ہو جائے تو مجاز کو ترجیح دیا جائے گا کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے۔ یعنی مجاز کو ترجیح دینا اولیٰ اور بہتر ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ اسم، فعل، مشتق، ادات ان چاروں میں مجاز پایا جاتا ہے۔ مگر اسم میں مجاز پایا جاتا ہے بالذات یعنی بلا واسطہ جیسے اسد سے زید مراد لیتے ہیں مگر بلا واسطہ اس میں کوئی واسطہ درمیان میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ اور اگر ضرب سے قتل مراد لینا چاہیں تو بلا واسطہ نہیں لے سکتے بلکہ پہلے اس کے مصدر ضرب کو القتل کے معنی میں لینا پڑے گا، اس کے بعد اس کے واسطہ سے قتل کے معنی میں ضرب کو لیا جائے گا، اسی طرح اگر الضارب کو القاتل کے معنی میں لیا جائے تو پہلے الضرب مصدر کو القتل کے معنی میں لینا پڑے گا اور اس کے واسطہ سے ضارب کو قاتل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اسی طرح ادات میں مجاز بواسطہ متعلقات کے ہوتا ہے۔

”وتکثر اللفظ مع اتحاد المعنی مرادفة“ الخ۔

ترادف کا بیان:

اگر ہر لفظ کے معنی جدا جدا ہوں تو اس کو آپس میں متباین کہتے ہیں۔ اور اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی تمام کا ایک ہو تو اس کو لفظ مرادف کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ ایک معنی کثیر ہو تو اس کو لفظ مشترک کہتے ہیں۔ سنئے مرادف کو مرادف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے ردیف سے اور ردیف کہا جاتا ہے گھوڑا سوار کے پیچھے سوار ہونے والے

کو۔ اب چونکہ لفظ جبکہ کثیر ہو اور ان تمام کے معنی ایک ہوں تو اس وقت معنی واحد پر یہ الفاظ سوار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو لفظ مرادف کہا جاتا ہے۔ ہاں جس طرح مشترک کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف ہے اسی طرح مرادف کے وقوع اور عدم وقوع میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ جب ایک معنی ایک لفظ سے ادا ہو ہی رہا ہے تو پھر دوسرا لفظ لانا بیکار ہے۔ لہذا لفظ مرادف کا وقوع نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ لفظ مرادف کا وقوع ہے جیسا کہ مصنف نے بھی فرمایا۔ اور دلیل پیش کرتے ہیں کہ الفاظ وسیلہ ہیں معنی اور مافی الضمیر کی ادائیگی کے لئے، تو اگر ایک شخص ایک لفظ میں اس معنی کو یا مافی الضمیر کو نہیں سمجھ سکتا ہے یا ایک شخص اس لفظ سے نہیں سمجھ سکتا ہے تو لامحالہ دوسرے لفظ کی ضرورت پیش آئے گی جو اسی معنی کو ادا کرتا ہو، تاکہ مافی الضمیر کی ادائیگی اور مخاطب کے افہام و تفہیم میں سہولت و آسانی ہو۔ لہذا معلوم ہو گئی یہ بات کہ الفاظ مترادفہ کا وقوع ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔

”والتوسع فی محال البدائع“۔

ترادف کی اہمیت و افادیت:

الفاظ مرادف کے واقع ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ فن بدیع کے مواقع میں توسع و گنجائش پیدا کرتا ہے مثلاً صفت تجنیس فن بدیع کے محاورات میں سے ایک محاورہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دو فقروں کے آخر میں ایک ہی حرف کے دو لفظ استعمال کرنا جیسے اشتریت البر و انفق البر تو اس مثال میں ان دونوں فقروں کے آخر

میں دو لفظ مستعمل ہیں اور ان دونوں کے حروف ایک ہیں اور ترجمہ یہ ہے کہ خریدا میں نے گیہوں کو اور خرچ کیا میں نے بھلائی کو تو اگر خطہ کے مرادف بُر نہ ہوتا تو اس جگہ خطہ لانا پڑتا تو اس وقت صفت تجنیس حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اور صفتوں کے مواقع میں بھی الفاظ مترادف تو وسیع و گنجائش پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً صفت قلب وغیرہ کہ ان تمام کا الفاظ مترادف پر دار و مدار ہے لہذا معلوم ہوگئی یہ بات کہ الفاظ مترادف واقع ہیں۔

”ولا يجب فيه قيام كل مقام آخر“ الخ۔

یہاں سے سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ میں استعمال یعنی قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے اس طور پر کہ یا تو یہ لفظ مترادف کلام اللہ یا کلام الرسول میں یا کلام الناس میں ہوگا۔ اگر کلام اللہ میں ہے تو اس میں ایک مرادف کو دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز نہیں، کیونکہ قرآن میں تغیر تبدیل جائز نہیں ہے اور اگر کلام الرسول یعنی حدیث میں ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض فرماتے ہیں کہ جائز اور بعض فرماتے ہیں نا جائز مگر حق یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہے اور اگر کلام الناس میں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ مرادف مرکب ہوگا یا غیر مرکب، اگر غیر مرکب ہے تو بالاتفاق ایک کو دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز ہے، جیسے خطہ کو بر کی جگہ و بر عکس استعمال کر سکتے ہیں۔ اور اگر مرکب ہے یعنی ترکیب میں واقع ہے تو اس میں ابن حاجب کا مذہب ہے کہ مطلقاً جائز نہیں ہے اور امام رازی کا مذہب ہے کہ اگر دونوں لفظ مرادف ایک لغت میں ہے تو ایک

دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز ہے جیسے اللہ اکبر کو اللہ اعظم کی جگہ میں استعمال کرنا صحیح ہے اور اللہ بزرگ تر کہنا صحیح نہیں اختلاف لغت کی وجہ سے اور بعض نے فرمایا کہ اگر لغت ایک ہو تو بھی ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ استعمال نہیں کر سکتے، کیونکہ ضم کی وجہ سے ایک مرادف کا استعمال دوسرے لفظ کے ساتھ مثلاً علی کے ساتھ صلی کو جب استعمال کریں تو اس وقت عبارت یوں ہوگی صلی علیہ اور معنی ہوں گے رحمت کاملہ نازل ہو حیوان پر۔ اور دعا جو صلی کے مرادف ہے اس کو رکھ کر دعا علیہ کہا جائے تو نعوذ باللہ معنی ہوں گے بدعا ہو حیوان پر۔ تو دیکھئے معنی میں فساد پیدا ہو گیا اور حالانکہ دونوں مرادف کی لغت ایک یعنی عربی ہے۔ تو چونکہ ”فہم صحیحۃ الضم من العوارض“ ضم کی صحت عوارض میں سے ہے کبھی ضم کے بعد یعنی ایک لفظ کے کسی مرادف کو کسی لفظ کے ساتھ ملانے کے بعد استعمال کرنے سے درست ہوگا۔ اور دوسرے مرادف کو اسی لفظ کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جائے تو معنی میں فساد ہو جائے گا، جیسا کہ بیان کیا گیا۔ تو اس سے معلوم ہوگئی یہ بات کہ ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ میں استعمال کرنا درست نہیں ہے اگرچہ لغت ایک ہی کیوں نہ ہو۔

”هل بین المفرد والمركب ترادف“۔

مفرد و مرکب میں ترادف کی حقیقت:

یہاں سے ایک استفتاء بیان فرماتے ہیں کیا فرماتے ہیں علماء منطقیین اور مفتیان منطق اس مسئلہ کے بارے میں کہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف یعنی

مرادفت جائز ہے یا نہیں جواب اختلاف فیہ بعض کے نزدیک مفرد اور مرکب میں ترادف جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں اور اختلاف کا مبنی یہ ہے کہ آیا مترادفین میں ذاتاً اور اعتباراً اتحاد ضروری ہے یا نہیں۔ بعض کے نزدیک دونوں طریقہ سے، مترادفین میں اتحاد ضروری ہے لہذا ان کے نزدیک تو ترادف جائز نہیں، مثلاً حیوان ناطق اور انسان میں ترادف جائز نہیں، کیونکہ دونوں ذات کے اعتبار سے اگرچہ متحد ہیں مگر اعتبار مغایرت ہے کیونکہ انسان کا مفہوم یعنی مفرد کا مفہوم مجمل ہے اور حیوان ناطق یعنی مرکب کا مفہوم مفصل ہے۔ اور بعض کے نزدیک مترادفین میں ذاتاً اتحاد ضروری ہے خواہ اعتباراً ہو یا نہ ہو مثلاً مثال مذکور میں حیوان ناطق اور انسان میں ان کے نزدیک ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اعتباراً مغایر ہیں۔

”والمركب إن صح السكوت عليه“ الخ۔

مرکب کی تعریف:

مصنف مفرد کی تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کی تقسیم بیان فرماتے ہیں مرکب کی تعریف معلوم ہے ہی کہ لفظ کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہو۔ فرماتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں تام اور ناقص۔ کیونکہ مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کا سکوت اس مرکب پر صحیح ہوگا یا نہیں اگر صحیح ہے تو مرکب تام اور اگر سکوت صحیح نہیں تو پھر مرکب ناقص ہے۔ سکوت صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو

فائدہ تامہ حاصل ہو جائے یعنی مخاطب کو مسند اور مسند الیہ کی حاجت باقی نہ رہے۔ پھر مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر اور انشاء کیونکہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے حکایت عن الواقع کا قصد کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر اس سے حکایت عن الواقع مقصود ہو تو اسے خبر کہتے ہیں اور اگر حکایت عن الواقع مقصود نہیں ہے تو اس کو انشاء کہتے ہیں حکایت کہتے ہیں نسبت کلامیہ اور واقع کہتے ہیں نسبت خارجیہ کو مثلاً زید قائم میں جو قیام کی نسبت زید کی طرف ہے اس کو کہتے ہیں نسبت کلامیہ اور حکایت بھی اور زید کا خارج میں حقیقتاً کھڑا ہونا یہ نسبت خارجیہ ہے اور اس کو واقع اور محکی عنہ بھی کہتے ہیں خبر کے تحقق کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے اول یہ کہ نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ میں مطابقت اور عدم مطابقت کا قصد یعنی اعتقاد ہو۔ اور دوم یہ کہ نسبت خارجیہ نسبت کلامیہ کے ساتھ پائی بھی جاتی ہو یہ دو باتیں ہوں گی تب تو خبر کا تحقق ہوگا ورنہ نہیں یعنی اگر ابتداء کسی کلام کے لئے نسبت خارجیہ نہ ہو یا نسبت خارجیہ تو ہو مگر مطابقت اور عدم مطابقت کا قصد نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں کلام انشاء ہوگا۔ مطابقت کا مطلب ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً زید قائم ہم نے کہا اور خارج میں بھی زید کھڑا تھا، تو یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوئیں یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً زید لیس بقاء کہا اور خارج میں بھی زید کھڑا نہیں تھا تو یہ دونوں نسبتیں سلبی ہو گئیں اور اسی کو صدق بھی کہتے ہیں اور عدم مطابقت کا مطلب ہے کہ ایک نسبت ثبوتی ہو اور دوسری سلبی ہو مثلاً زید قائم کہا اور خارج میں زید کھڑا نہیں ہے یا اس کے برعکس ہو یہ عدم مطابقت ہے اور اس کو کذب بھی کہتے ہیں۔



## ”ومن ثم“ الخ۔

اور اسی وجہ سے یعنی مطابقت اور عدم مطابقت کی وجہ سے خبر متصف ہوتی ہے صدق اور کذب کے ساتھ، یعنی اگر حکایت یعنی نسبت کلامیہ واقع یعنی نسبت خارجیہ کے مطابق ہے تو اس کو صدق کہتے ہیں اور اگر مطابق نہیں ہے تو کذب کہتے ہیں شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے خبر کی مشہور تعریف سے عدول کیوں کیا، یعنی اگر مرکب تام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو خبر ہے ورنہ تو انشاء ہے اپنی طرف سے ایک نئی تعریف کی اگر حکایت عن الواقع کا قصد ہے تو خبر ورنہ تو انشاء ایسا کیوں کیا جواب یہ ہے کہ خبر کی مشہور تعریف میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اگر خبر کی تعریف یہ ہوگی تو خبر موقوف ہوگی صدق اور کذب پر اور صدق و کذب کا سمجھنا خود موقوف ہے خبر پر کیونکہ صدق کہتے ہیں خبر کے واقع کے مطابق ہونے کو اور کذب کہتے ہیں مطابق نہ ہونے کو تو اس کا نام دور ہے کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علی ما يتوقف علیہ ذلک الشئ کو یعنی دو چیزوں میں سے ہر ایک کے ایک دوسرے پر موقوف ہونے کو دور کہتے ہیں۔

”فقول القائل کلامی هذا کاذب“۔

کلامی ہذا کاذب کی تنقیح و تطبیق:

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ خبر کہتے ہیں جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو۔ ہم آپ کو ایک خبر دکھائیں گے جو نہ صدق کا احتمال رکھتی ہے اور نہ کذب کا۔ کیونکہ اگر آپ اس کو صادق

مانیں گے تو کاذب ہو جائے گی اور اگر کاذب مانیں گے تو صادق ہو جائے گی مثلاً کلامی ہذا کاذب خبر ہے یا تو یہ صادق ہوگا یا کاذب اگر اس قول کو صادق مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ محمول کو موضوع کے لئے ثابت کریں گے تو یہ کلام میں کلامی ہذا کاذب ہوگا۔ حالانکہ آپ نے اس کلام میں موضوع کے لئے محمول یعنی کاذب کو ثابت کیا تھا۔ یعنی صادق مانا تھا۔ اور صادق ماننے کی صورت میں یہ کاذب ہو رہا ہے چونکہ اس کا محمول لفظ کاذب ہے اور اگر اس کلام کو صادق نہ مانیں یعنی موضوع کو محمول کے لئے ثابت نہ کریں تو یہ کلام صادق ہوگا چونکہ اس کا محمول کاذب ہے۔ اور اس کو آپ نے ثابت نہیں کیا تو اس کا مطلب ہے کہ یہ کاذب نہیں ہے، لہذا جب کاذب کی نفی کر دی تو صادق ہوگا، تو دیکھئے کاذب ماننے کی صورت میں یہ کلام صادق ہو گیا۔ اس اعتراض کی دوسری تقریر لوگ یوں بھی کرتے ہیں مثلاً کسی شخص نے جمعرات کے دن کہا کہ کلامی یوم الجمعة صادق اور جمعہ کو کہا کہ کلامی یوم النخیس کاذب تو اگر آپ فرمائیں کہ جمعہ کے دن جو میں نے کلامی یوم النخیس کاذب کہا ہے یہ صادق ہے تو فی نفسہ یہ کلام تو صادق ہوگا مگر یوم النخیس کے دن کے کلام کو کاذب کہا جائے گا یعنی کاذب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام کے صادق ماننے کا مطلب یہی ہے کہ خمیس کے دن کا کلام کاذب ہے۔ اور اگر اس جمعہ کے دن کے کلام کو کاذب مانا جائے یعنی محمول کو موضوع کے لئے ثابت نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جمعرات یعنی یوم خمیس کے دن کا کلام کاذب نہیں ہے تو جب کاذب نہیں ہے تو اس کا ضد صادق ضرور ہوگا۔ تو دیکھئے کاذب ماننے کی صورت میں صادق اور صادق ماننے کی صورت میں کاذب

ہو جاتا ہے حالانکہ صدق اور کذب کا اجتماع کلام واحد میں محال ہے عند المناطقہ بالاتفاق اور کلام مذکور میں دونوں کا اجتماع لازم آرہا ہے کما مر۔ اس سے معلوم ہوگئی یہ بات کہ یہ ایسی خبر ہے جو صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں کی جاسکتی ہے یعنی صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس کا جواب محقق دوانی نے دیا کہ لیس بخبر الخ یعنی یہ قول کلامی ہذا کا ذب خبر نہیں ہے۔ یوں بظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ خبر ہے مگر معنی انشاء ہے چونکہ خبر کے لئے نسبت تامہ خبریہ کا ہونا ضروری ہے اور نسبت تامہ خبریہ کے لئے حکایت اور محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے، اور ان دونوں میں مغایرت ہوتی ہے حالانکہ اس کلام میں حکایت اور محکی عنہ میں اتحاد لازم آرہا ہے، کیونکہ اس کلام سے قبل قائل نے کوئی کلام کیا ہی نہیں اس لئے یہی کلام حکایت بھی ہے اور یہی کلام محکی عنہ بھی ہے اور غیر معقول ہے۔ لہذا اس کلام میں نسبت تامہ خبریہ نہیں پائی جاتی ہے، چونکہ اس کا موقوف علیہ نہیں پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے یہ کلام خبر نہیں ہوگا بلکہ انشاء ہے مگر مصنف محقق دوانی کے اس جواب سے ناراض ہیں اور اس اعتراض کا دوسرا جواب اپنی جانب سے دیتے ہیں۔

”والحق أنه بجميع أجزائه“ الخ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ یہ کلام خبر نہیں ہے، چونکہ حکایت اور محکی عنہ میں اتحاد لازم آرہا ہے غیر معقول اور غلط ہے۔ بلکہ حکایت اور محکی عنہ کے درمیان فرق ہے۔ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے۔ محکی عنہ مجمل ہے اور حکایت مفصل ہے۔ یعنی متکلم اس کلام کا جبکہ تلفظ نہیں کر سکتا تھا اس وقت تو یہ مجمل تھا اور

مصنف کی عبارت ”فالنسبة ملحوظة مجملًا“ میں نسبت سے مراد محکی عنہ ہے اور آگے چل کر مصنف کی عبارت میں ومن حیث تعلق الايقاع بها میں ايقاع سے مراد زبان سے واقع کرنا یعنی متکلم ہے، یعنی جب اس کلام کا تکلم کیا تو حکایت ہوگئی۔ اور تکلم کے بعد مفصل ہو گیا۔ تو اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ حق یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے مجموع اجزاء موضوع کی جانب میں پس نسبت ملحوظ ہے مجملًا اور یہ محکی عنہ ہے اور تکلم کرنے کے تعلق کے اعتبار سے نسبت کے ساتھ ملحوظ ہوگا تفصیلاً۔ پس یہ حکایت ہے۔ پس حل ہو گیا اشکال اپنے تمام اجزاء کے ساتھ۔ آگے حضرت مولانا صدیق احمد صاحب علیہ الرحمۃ امام النحو والمنطق کشمیری نے فرمایا کہ یہ اشکال اس جگہ ایسا ہے جو کسی جواب کو نہیں سنتا ہے مثلاً خبر کہتے ہیں ما یکتمل الصدق والکذب کو۔ اس میں خبر تو محکی عنہ ہے اور ما یکتمل الخ حکایت ہے اور خبر بعینہ ما یکتمل الخ ہے تو اس جگہ میں بھی حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آرہا ہے لہذا یہ اشکال اصم یعنی بہرا ہے کسی جواب کو نہیں سنتا ہے اسی طرح ہمارا قول ”کل حمد للہ“ میں بھی حمد ہی حکایت اور حمد ہی محکی عنہ بھی ہے پس یہ غور کا محل ہے کہ یہ اشکال بہت ہی بہرہ اور اصم ہے۔

”وإلا فإنشاء“ الخ۔

انشاء اور مرکب ناقص کا تعارف:

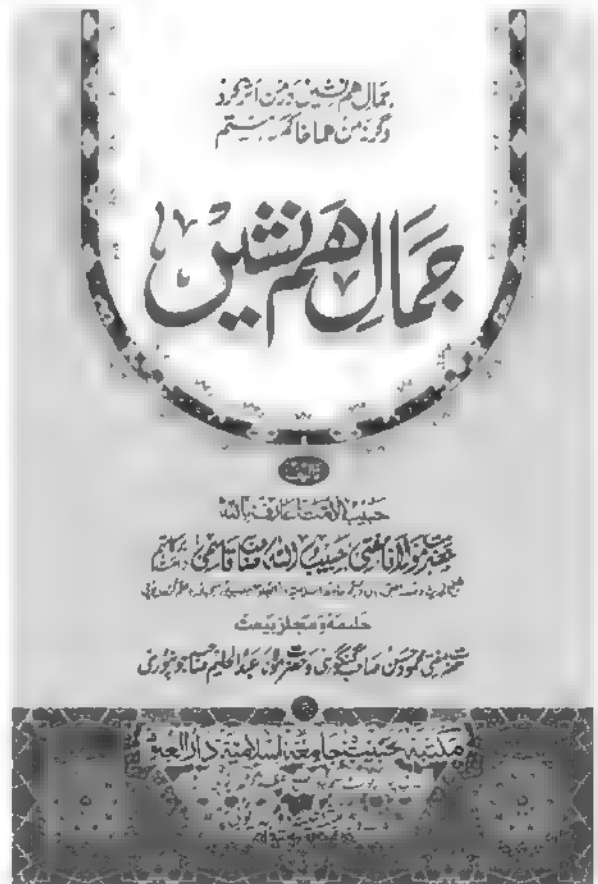
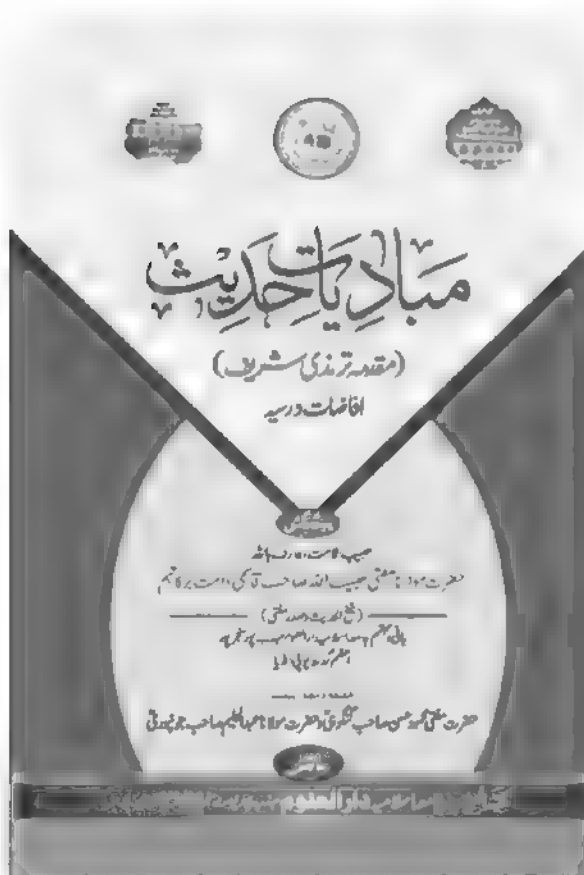
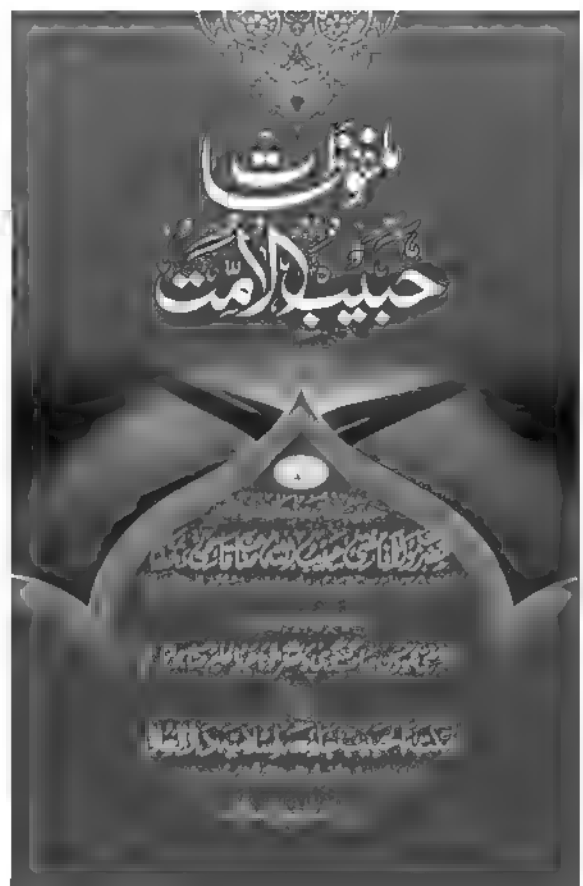
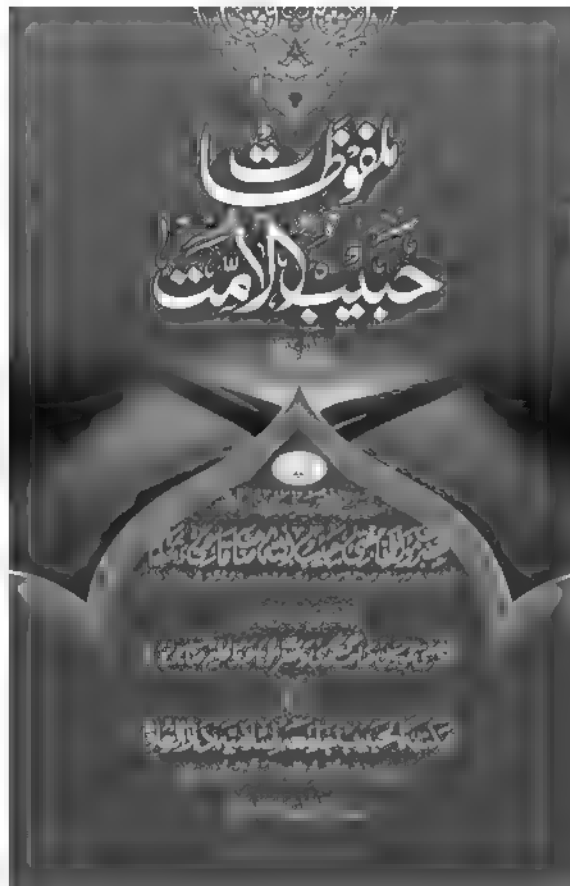
فرماتے ہیں کہ اگر مرکب سے حکایت عن الواقع کا قصد نہیں ہے تو اس کو انشاء کہتے ہیں پھر اس کی چند قسمیں ہیں، امر، نہی، امر کہتے ہیں قول القائل لغیرہ علی

سبیل الاستعلاء افعّل اور نہی کہتے ہیں قول القائل لغيره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل تمنی کہتے ہیں طلب افعّل علی سبیل المحبت ممکناً کان اَوْ محالاً اور ترجی کی بھی بعینہ یہی تعریف ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہاں اس فعل کا ہونا ممکن ہو محال نہ ہو۔ اور استفہام کہتے ہیں ”ما یکون الفرض المطلوب فیہ الفہم“۔

”وإن لم یصح فناقص“ الخ۔

اگر مرکب پر سکوت صحیح نہ ہو تو اس کو مرکب ناقص کہتے ہیں پھر مرکب ناقص کی چند قسمیں ہیں مثلاً تقیدی جیسے غلام زید اور زید العالم اور مرکب تقیدی کہتے ہیں اس مرکب کو جس میں جزء ثانی قید ہو جزء اول کے لئے اور مرکب امتزاجی جیسے بعلبک مرکب امتزاجی کہتے ہیں دو لفظوں کا اس طور پر مل جانا کہ جزء ثانی ملنے کے بعد دونوں ایک ہی کلمہ ہو گیا ہو۔





## فصل

”المفهوم إن جوز العقل تكثره من حيث تصورہ فكلی“ الخ۔

مفہوم کی تفہیم:

منطق کا موضوع معلومات و معقولات ہیں اور یہ معانی کے قبیل سے ہیں اور قاعدہ ہے کہ معانی کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے الفاظ پر باعتبار دلالت کے اسی وجہ سے مصنف نے الفاظ اور دلالت کو بیان میں مقدم کیا۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد مقصود بالذات کو بیان فرماتے ہیں۔ یعنی معقولات کو۔ مگر معقولات کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق۔ ان میں سے تصور کو مصنف نے مقدم کیا تصدیق پر۔ چونکہ تصور کو تقدم طبعی حاصل ہے تصدیق پر مگر تصور سے مقصود بالذات معرف اور قول شارح ہے، اور معرف اور قول شارح کا سمجھنا موقوف ہے کلیات خمسہ کے سمجھنے پر اسی وجہ سے مصنف ”معرف“ کے بیان کرنے سے پہلے کلیات خمسہ کو بیان فرما رہے ہیں مصنف نے المفہوم فرمایا ہے یہ صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا المفہوم کا موصوف اللفظ محذوف ہے اصل میں تین لفظ بولا جاتا ہے مفہوم مدلول معنی۔ مفہوم تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے اور مدلول اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ سے دلالت کیا جاتا ہے اور معنی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ

سے قصد کیا جاتا ہے۔

## کلی و جزئی کا تعارف:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ مفہوم کی دو قسمیں ہیں کلی اور جزئی چونکہ لفظ مفہوم دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل مفہوم کے تکثر کو من حیث التصور جائز رکھے گی یا نہیں اگر عقل اس کے تکثر کو من حیث التصور جائز رکھتی ہے تو اس کو کلی کہتے ہیں، اگر تکثر کو جائز نہیں رکھتی ہے تو اس کو جزئی کہتے ہیں۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے کلی کی تعریف میں من حیث التصور کی قید کیوں لگائی ہے۔ جواب من حیث التصور کی قید لگا کر ایک اشکال کا جواب دیا ہے اشکال یہ ہے کہ کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ اس لئے کہ کلیات فرضیہ مثلاً اس کے تکثر کو عقل جائز نہیں رکھتی ہے تو یہ کلی کی تعریف سے نکل کر جزئی کی تعریف میں داخل ہو گئے اسی اعتراض کا جواب مصنف نے دیا کہ اگرچہ خارج کے اعتبار سے عقل اس کے تکثر کو جائز نہیں رکھتی ہے چونکہ کلیات فرضیہ کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں۔ مگر من حیث التصور یعنی کلیات فرضیہ کے تصور کے اعتبار سے عقل اس کے تکثر کو جائز رکھتی ہے یعنی اگر کلیات فرضیہ کے افراد خارج میں موجود ہوتے تو پھر کلیات فرضیہ کے کثیرین پر صادق آنے کے لئے کوئی مانع نہیں تھا بلکہ اس وقت یہ کثیرین پر صادق آتا۔ شبہ ہوتا ہے کہ کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کیوں کہتے ہیں اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے۔ جواب آگے آ کر فرماتے ہیں کہ ان کے آخر میں جو یا ہے یہ نسبت کے لئے ہے تو کلی کو کلی کہا جاتا ہے



منسوب الی الکل ہونے کی وجہ سے منسوب الی الکل کا مطلب ہے کہ کلی جزء ہے کل کا اور جزئی کو جزئی کہا جاتا ہے منسوب الی الجزر ہونے کی وجہ سے۔ منسوب الی الجزر ہونے کا مطلب ہے کل ہے جز کا۔ اب اس کو مثال سے سمجھنا چاہئے، مثلاً زید ہے اس کے معنی ہیں انسان مع ہذا الشخص۔ یہ تو ہے کل۔ اس میں جزء انسان ہے مع ہذا ہے اور الشخص ہے۔ تو انسان کلی ہے اس لئے کہ یہ منسوب الی الکل ہے یعنی جزء ہے کل کا اور جز اپنے کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے انسان کو منسوب الی الکل کی وجہ سے کلی کہتے ہیں اور زید کو جزئی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ منسوب الی الجزر ہے یعنی کل ہے جزء کا۔ مثلاً زید کے معنی انسان مع ہذا الشخص ہے اور یہ کلی ہے اور کل اپنے اجزاء کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تو زید بھی اپنے اجزاء یعنی انسان اور مع ہذا الشخص کی طرف منسوب ہوگا۔ تو زید کو منسوب الی الجزر کی وجہ سے جزئی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ کلی کو کلی کہا جاتا ہے منسوب الی الکل کی وجہ سے اور جزئی کو جزئی کہا جاتا ہے منسوب الی الجزر کی وجہ سے۔

### کلی کے اقسام ستہ:

آگے مصنفؒ کلی کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں مطلق افراد کے اعتبار سے یعنی قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ آیا اس کے افراد خارج میں موجود ہیں یا نہیں اس تقسیم کے تحت چھ قسمیں ہیں، جن کے کوئی نام وغیرہ نہیں فقط ان چھ قسموں کو مثالوں سے سمجھایا جاتا ہے اور آگے ایک دوسری تقسیم بیان فرمائیں گے افراد موجودہ کے اعتبار

سے اور کلی کے اس دوسری تقسیم کے تحت پانچ قسمیں ہیں جن کے نام بھی ہیں اور مثالیں بھی ہیں۔ وہ یہ ہیں جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام، اس جگہ پہلی تقسیم فرما رہے ہیں کلی کی مطلق افراد کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہیں شبہ ہوتا ہے کہ چھ ہی قسمیں کیوں ہیں دلیل حصر کیا ہے جواب دلیل حصریوں ہے کہ کلی دو حال سے خالی نہیں، یا تو موجود فی الخارج ہوگی یا معدوم فی الخارج ہوگی۔ اگر کلی معدوم فی الخارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ممکن الافراد ہوگی یا ممتنع الافراد ہوگی۔ اگر ممتنع الافراد ہے تو اس کی مثال جیسے شریک باری تعالیٰ اور ممکن الافراد ہے تو اس کی مثال جیسے عنقاء اور اگر کلی موجود فی الخارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متعدد الافراد ہوگی یا غیر متعدد الافراد۔ اگر غیر متعدد الافراد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ممکن الغير ہو یا ممتنع الغير۔ اگر ممتنع الغير ہے تو اس کی مثال جیسے واجب تعالیٰ اور اگر ممکن الغير ہے تو اس کی مثال جیسے شمس اور قمر۔ اور اگر متعدد الافراد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ اگر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے کواکب سیارہ اور اگر غیر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے نفوس ناطقہ اور باری تعالیٰ کے صفات۔

”والا فجزئی“۔

یعنی اگر عقل اس کے تکرر کو من حیث التصور جائز نہ رکھے تو اس کو جزئی کہتے

ہیں۔

”فمحسوس الطفل“ الخ۔

یہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ

جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں مثلاً جب بچہ پیدا ہوا تو والدہ نے بچہ کو اپنے گود میں لیا بچہ نے اس کو اپنی ماں تصور کیا۔ پھر دوسری عورت نے اس بچہ کو گود میں لیا بچہ کی عقل نے اس عورت کو بھی ماں فرض کیا۔ غرض کہ جس عورت نے بھی اس بچہ کو اپنی گود میں لیا تمام کو والدہ سمجھا۔ تو دیکھئے والدہ جزئی ہے اور کثیرین پر صادق آرہی ہے۔ لہذا جزئی سے نکل کر کلی میں داخل ہوگئی اور دونوں کی تعریف جامع اور مانع نہیں رہی۔ اسی طرح ضعیف البصر کوئی بڑھا ہے تو اس نے دور سے ایک شکل کو دیکھا اور اولاد تو اس کو گمان کیا گھوڑا پھر گدھا پھر زید پھر بکر وغیرہم۔ تو دیکھئے بڑھے کو دور سے دیکھائی دینے والی چیز صورت شئی واحد ہے اور کثیرین پر صادق آگئی۔ اسی طرح ایک شخص کے پاس جھولی میں بہت سے انڈے ہیں پہلے اس نے کسی شخص کو ایک انڈا دکھایا تو اس شخص کے ذہن میں اس انڈے کی شکل بیٹھ گئی تو پھر اس کے بعد بہت انڈے کے بعد دیگرے اس شخص کو دکھایا۔ مگر اس شخص نے تمام انڈے کو وہی انڈا سمجھا جو اولاد دکھایا گیا تھا جس کی شکل ذہن میں بیٹھ چکی تھی۔ تو دیکھئے وہ انڈے کی شکل اس شخص کے ذہن میں شئی واحد اور جزئی ہے مگر کثیرین پر صادق آرہی ہے تو مذکورہ مثالوں میں تمام کے تمام جزئیات ہیں مگر کثیرین پر صادق آرہے ہیں تو جزئی کی تعریف سے نکل کر کلی کی تعریف میں داخل ہو گئے۔ لہذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں تكثر من حیث الافراد علی سبیل الاجتماع معتبر

ہے۔ اور مثال مذکور میں اگرچہ تکثر من الافراد پایا جاتا ہے مگر علی سبیل البدلیت پایا جاتا ہے علی سبیل الاجتماع نہیں پایا جاتا ہے۔ اور کلی کی تعریف میں تکثر علی سبیل البدلیت معتبر نہیں ہے بلکہ تکثر علی سبیل الاجتماع معتبر ہے۔ اور یہ مثال مذکور میں پایا نہیں جاتا ہے لہذا یہ سب جزئی ہی ہیں کلی کی تعریف میں داخل نہیں ہوئے لہذا اب کوئی اشکال نہیں پھر کسی نے اشکال کیا کہ اب بھی جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ مثلاً زید بالاتفاق جزئی ہے اور یہ کثیرین پر صادق آتا ہے علی سبیل الاجتماع مثلاً ہاتھ، پیر، سر، ران پیٹ وغیرہم۔ لہذا کلی کی تعریف میں داخل ہو گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ تکثر علی سبیل الاجتماع کی پھر دو قسمیں ہیں، جیسا کہ ماقبل میں اشارۃً معلوم ہو گیا ہوگا۔ من حیث الافراد اور من حیث الاجزاء۔ تو کلی کی تعریف میں تکثر من حیث الافراد معتبر ہے من حیث الاجزاء معتبر نہیں ہے اور زید اگرچہ کثیرین پر علی سبیل الاجتماع صادق آتا ہے مگر من حیث الاجزاء صادق آتا ہے من حیث الافراد صادق نہیں آتا ہے۔ لہذا زید جزئی ہی ہے کلی کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، اب کوئی اشکال نہیں۔

”وہنا شک مشہور“ الخ۔

”وہنا شک، شک کی تشریح و تفہیم:

ہنا سے اشارہ ہے کلی اور جزئی کی طرف کہ یہاں پر ایک بہت مشہور اشکال ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اب بھی کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور جزئی کی

تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں وہ اس طرح کہ مثلاً زید بالاتفاق جزئی ہے مگر یہ کثیرین پر صادق آتا ہے مثلاً زید کا تصور ایک بڑی جماعت نے کیا تو جماعت کے ہر شخص کے ذہن میں زید متصور ہو گیا اور یہ کثیرین ہے تو دیکھئے زید جزئی ہے اور کثیرین پر صادق آ گیا۔ مگر یہ اشکال اس وقت ہوگا جبکہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن مانا جائے اور حصول اشیاء باشباہا و بامثالہا مانا جائے تو پھر اس وقت یہ اشکال نہیں واقع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس وقت زید اگرچہ ایک جماعت کے ذہن میں موجود ہوگا مگر یہ بامثالہا و باشباہا ہوگا اور زید ذی مثل ہوگا۔ تو ذہن میں جو زید متصور ہے یہ تو مثل ہے اور خارج میں جو زید ہے یہ ذی مثل ہے اور مثل اور ذی مثل کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اور تضاد ہے۔ اور متضادین ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے ہیں۔ لہذا حصول اشیاء باشباہا اور بامثالہا ماننے کی صورت میں یہ اشکال وارد نہیں ہوگا بلکہ حصول اشیاء بانفسہا ماننے کی صورت میں اشکال ہوگا اور یہی تحقیق بھی ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا ہے لہذا اس وقت اشکال وارد ہوگا کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔

”ولا یجاب“ الخ۔

بعض لوگوں نے اس اشکال کا جواب دیا کہ کلی کی تعریف میں جو کثیرین پر صادق آنے کو فرمایا گیا ہے۔ اس کا مطلب ہی نہیں آپ نے سمجھا کلی کی تعریف میں کثیرین پر صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ کلی ظل ہو کثیرین کے لئے اور منترع اور اخذ کیا گیا ہو یعنی حاصل کیا گیا ہو کثیرین سے۔ اور اس جگہ معاملہ برعکس ہے وہ یہ کہ زید

کلی نہیں ہے۔ چونکہ یہ کثیرین کے لئے ظل اور کثیرین سے حاصل نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جماعت کثیرہ کے ذہن میں جو زید کی صورت ذہنیہ ہے وہ منتزع ہے زید سے اور یہ صورت متعددہ ذہنیہ ظل ہیں زید کے لئے نہ کہ زید۔ لہذا زید کلی نہیں ہوگا، چونکہ یہ ظل نہیں ہے کثیرین کے لئے مگر اس جواب سے مصنف ناراض ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے۔

### ”لأن التصادق“ الخ۔

فرماتے ہیں اس لئے کہ جب ہم نے اس زید کا تصور کیا جو کہ خارج میں موجود ہے، یعنی زید کی صورت خارجیہ کا تصور کیا تو تصور کے بعد جو صورت ذہنیہ ذہن میں حاصل ہوئی وہ صورت متصور ہوگی۔ صورت خارجیہ کی۔ چونکہ صورت ذہنیہ صورت خارجیہ ہی سے تو حاصل کی گئی ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے جس طرح سے زید کی صورت ذہنیہ منتزع اور ظل ہے اس کے صورت خارجیہ کے لئے اسی طرح زید کی صورت خارجیہ بھی منتزع اور ظل ہے اس کی صورت خارجیہ کے لئے۔ تو دیکھئے زید کا منتزع اور ظل ہونا ثابت ہو گیا اس کو کلی کہنا چاہئے۔ مگر چونکہ یہ جواب غلط ہے، اسی وجہ سے مصنف اس جواب کو رد کر کے ایک دوسرا جواب اپنی طرف سے دیتے ہیں کہ۔

### ”بل الجواب أن المراد“ الخ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں ذہنی اور خارجی تو کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے۔ جو مثال مذکور میں پایا نہیں جاتا ہے۔ چونکہ مثال مذکور میں خارج کے اعتبار سے زید واحد ہے اس میں تکثر نہیں ہے اور

مثال مذکور میں تکثر ذہنی پایا جاتا ہے جو کلی کی تعریف میں مراد نہیں ہے چونکہ زید جماعت کثیرہ کے ذہن میں متصور ہے، اس لئے تکثر ذہنی پایا جاتا ہے، تو جب کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے تو زید کلی میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا اب کلی اور جزئی کی تعریف جامع اور مانع ہوگئی، فلا إشکال۔

”وأما کلیات الفرضیة والمعقولات الثانیة“ الخ۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ تکثر سے مراد کلیات میں تکثر خارجیہ لیتے ہیں تو معقولات ثانیہ اور کلیات فرضیہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں، حالانکہ یہ تمام کلی ہیں بالاتفاق کلیات فرضیہ مثلاً لاشئ اور لاممکن اور معقولات ثانیہ کہتے ہیں جس کا ظرف عروض ذہن ہو، مثلاً ابتداء انسان کا تصور ذہن میں کیا اسکے بعد ثانیاً انسان کے حیوان ناطق ہونے کا ذہن میں تصور کیا، یا انسان کے کلی ہونے کا تصور ثانیاً ذہن میں کیا۔ تو دیکھئے معقولات ثانیہ اور کلیات فرضیہ یہ سب ذہن کے اعتبار سے کلی ہیں اور ان میں تکثر ذہن کے اندر پایا جاتا ہے ان کا تکثر خارجی نہیں ہے۔ لہذا یہ تمام کے تمام کلی کی تعریف سے خارج ہو گئے مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ کلیات فرضیہ وغیرہ کلی کی تعریف سے خارج نہیں ہیں اور یہ جزئی نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ سب کے سب ہاذیت پر مشتمل نہیں ہیں۔ اور ہاذیت کے معنی تشخص و خصوصیات کے آتے ہیں۔ اور یہ سب یعنی کلیات فرضیہ وغیرہ تشخص اور خصوصیات پر مشتمل نہیں ہیں لہذا یہ جزئی نہیں ہیں۔ کیونکہ جزئی کے لئے شرط اور ضروری ہے کہ ہاذیت یعنی تشخص و خصوصیات پر مشتمل ہو۔ لہذا جب ان کا جزئی نہ ہونا ثابت ہو گیا تو یہ لامحالہ کلی ہوں گے یعنی ان کا کلی ہونا

ثابت ہو گیا۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ جب یہ کلی ہیں تو ان کے تکثر خارجیہ کا ہونا ضروری ہے تو کہیں گے کہ ہاں ان کے لئے تکثر خارجی بھی ہے مگر آپ کے نزدیک تکثر خارجی اس وجہ سے نہیں معلوم ہوتا ہے چونکہ آپ نے کلیات فرضیہ میں سے مثلاً لاشیٰ کو شئی کی نقیض فرض کر لیا ہے۔ اگر آپ اس بات کو یعنی لاشیٰ کو شئی کی نقیض سمجھنے کو دل سے نکال دیں تو پھر یہی لاشیٰ بھی خارج کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آئے گا اور ان کے لئے بھی تکثر خارجی ہوگا۔ ہاں بعض محققین نے ایک دوسرا جواب دیا ہے کہ کلیات فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آسکتے ہیں مگر فرض کی دو قسمیں ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر اور ایک فرض بمعنی تجویز عقل تو کلیات فرضیہ بمعنی تجویز عقل کے اعتبار سے حقائق موجودہ پر صادق آسکتے ہیں اور عقل اس کو جائز رکھ سکتی ہے اور مصنف کا قول ہذا یعنی احفظ ہذا۔

”الکلیۃ والجزئیۃ صفة المعلوم وقیل صفة العلم“ الخ۔

کلیت و جزئیت کے موصوف کی تعیین:

یہاں سے مصنف کلی اور جزئی کے موصوف کو بیان فرماتے ہیں۔ بعض فرماتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت معلوم کی صفت ہیں اور معلوم ان کا موصوف ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ دونوں علم کی صفت ہیں اور علم ان کا موصوف ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ دونوں علم اور معلوم دونوں کی صفت ہیں اور ان کا موصوف دونوں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو لوگ فرماتے ہیں کہ ان کا



موصوف علم ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں جو کثیرین کے لئے کاشف ہو، اب چونکہ کاشف علم ہوتا ہے لہذا کلی علم کی صفت ہوگی، اور جو فرماتے ہیں کہ ان کا موصوف معلوم ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں جو کثیرین پر صادق آئے، اور صادق آنا معلوم کی صفت ہے لہذا کلی معلوم کی صفت ہوگی۔ اور جو فرماتے ہیں کہ دونوں کی صفت ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں کہ جو کثیرین کے لئے کاشف ہو اور کثیرین پر صادق آئے۔ لہذا اس وقت یہ دونوں کی صفت ہوگی۔ اور جزئی کی تعریف ان تمام تعریفوں کے برعکس ہے۔

”والجزئی لا یکون کاسباً ولا مکتسباً“۔

الجزئی لا یکون کاسباً ولا مکتسباً کی تشریح و توضیح:

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ جزئی نہ تو کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب ہوتی ہے اس لئے کہ کاسب اور مکتسب میں سے ہر ایک کے لئے تین شرطیں علی سبیل الاجتماع ہیں (کاسب کے شرائط) اول یہ کہ کاسب مکتسبہ پر محمول ہو، دوم یہ کہ کاسب اجلی ہو مکتسب سے، سوم یہ کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو اس کے عدم پر یعنی کاسب مکتسب کے لئے علت مرجحہ ہو۔ ہاں تو اب سنئے اگر جزئی کاسب ہوگی تو اس کے لئے مکتسب کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہر کاسب کے لئے مکتسب کا ہونا ضروری ہے اب جزئی کاسب کا مکتسب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مکتسب کلی ہو گا یا جزئی اگر جزئی ہے تو پھر کاسب مکتسب پر محمول نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ

دو جزئی آپس میں متباین ہوتی ہیں اور متباینین کا حمل ایک دوسرے پر ناجائز اور محال ہوتا ہے۔ اور اگر جزئی کا سب کا مکتب کلی ہے تو پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ جزئی کا سب اس کلی مکتب کے افراد میں داخل ہوگا یا خارج ہوگا۔ اگر داخل ہے تو پھر کا سب مکتب سے اجلی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کا سب اس وقت جزئی ہوگا اور مکتب کلی ہوگا۔ اور ظاہر ہے جزئی کلی سے اجلی نہیں ہوتا ہے، اور اگر کلی مکتب کے افراد میں سے جزئی کا سب خارج ہے تو پھر کا سب مکتب پر محمول نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ظاہر ہے جیسے زید فرس سے خارج ہے۔ اور اس کا حمل فرس پر بالکل محال ہے۔ اسی طرح جزئی مکتب بھی نہیں بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ ہر مکتب کے لئے کا سب کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس جزئی مکتب کا کا سب جو ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ کا سب جزئی ہوگا یا کلی۔ اگر جزئی ہے تو وہی حمل نہیں صحیح ہوگا۔ اور اگر کلی ہوگا تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ جزئی مکتب اس کلی کا سب کے افراد میں داخل ہوگا یا خارج اگر خارج ہے تو بھی وہی حمل صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر داخل ہے تو حمل بھی صحیح ہوگا اور کا سب اجلی بھی ہوگا، مگر شرط ثالث مفقود ہو جائے گی۔ یعنی کا سب مکتب کے وجود کے لئے علت مرجحہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ کلی کا تعلق اپنے جزئیات کے ساتھ برابر سرابر ہوتا ہے کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں لہذا معلوم ہوگئی یہ بات کہ جزئی نہ کا سب ہو سکتی ہے اور نہ مکتب ہو سکتی ہے۔

”وقد يقال لكل مندرج تحت کلی آخر“ الخ۔

یہاں سے جزئی کے ایک اور معنی بیان فرماتے ہیں کہ جزئی ہر اس مفہوم کو کہتے

ہیں جو دوسری کلی کے تحت میں داخل ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے جزئی کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔ مثلاً زید جزئی ہے۔ اس لئے کہ یہ انسان کے تحت میں ہے اسی طرح انسان بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ حیوان کے تحت میں ہے۔ اسی طرح حیوان بھی جزئی ہے چونکہ یہ جسم نامی کے تحت میں واقع ہے الخ۔ اور جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے (جس کے تکرر کو عقل جائز نہ رکھتی ہو) جزئی حقیقی کہتے ہیں۔ ہاں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی خاص مطلق اور جزئی اضافی عام مطلق ہے۔ مادہ اجتماعی جیسے زید، اور مادہ افتراقی جیسے حیوان انسان وغیرہما۔

”الکلیان“ الخ۔

نسبت کا بیان:

یہاں سے مصنف نسبت کو بیان فرما رہے ہیں۔ اول بات یہ ہے کہ نسبت کے لئے کم از کم دو فرد کا ہونا ضروری ہے اور بیشتر واحدے نیست اسی وجہ سے مصنف نے اقل مرتبہ بیان فرمانے کے لئے تشبیہ کا صیغہ الکلیان فرمایا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ نسبت چار قسموں میں منحصر ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ تعبیر کی جاتی ہے مصدر کے ساتھ جیسے تساوی وغیرہ۔ اور طرفین کی تعبیر کی جاتی ہے مشتق کے ساتھ جیسے تساویین وغیرہ۔ اور نسبت چار ہی میں منحصر ہے جس کے نام یہ ہیں، تساوی، تباین، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے کلیان کیوں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت صرف کلیان میں پائی جاتی ہیں اور جزئیان میں نہیں حالانکہ

جز بیان میں بھی نسبت پائی جاتی ہے، لہذا مصنف کو ایسا لفظ فرمانا چاہئے جو تمام کے نسبتوں کو شامل ہوتا مثلاً شیان و مفہومان۔ جواب اس اعتراض کے دو ہیں، اول مصنف کا مقصود کلی کے احوال کو بیان فرمانا ہے، اسی وجہ سے مصنف نے ”الکلیان“ فرمایا۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ جزئی کی تعریف کیوں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف سمجھانے کے لئے، چونکہ قاعدہ ہے کہ تعرف الاشیاء باضدادہا۔ جواب دوم یہ ہے کہ مصنف کا مقصود چاروں نسبتوں کو بیان فرمانا ہے۔ اور چاروں نسبتوں کا تحقق دو کلیوں کے ضمن میں ہوتا ہے، اسی وجہ سے مصنف نے الکلیان فرمایا۔ اور دو جزئی کے ضمن میں صرف دو نسبتوں کا تحقق ہوتا ہے۔ اول بتابین، دوم عموم خصوص مطلق اسی وجہ سے مصنف نے مفہومان وغیرہ نہیں فرمایا۔ الکلیان میں جو الف لام ہے یہ استغراقی ہے۔ اور اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ الف لام کو ہٹا کر لفظ کل کا رکھنا صحیح ہو۔ تو مطلب اس کا یہ ہوا کہ دنیا میں جتنی بھی کلی ہے ان میں سے جن دو کلیوں کو لو ان چار نسبتوں میں سے کوئی نسبت ضرور پائی جائے گی۔ شبہ ہوتا ہے کہ نسبت چار ہی قسموں میں کیوں منحصر ہے اس کی دلیل حصر کیا ہے۔ جواب دلیل حصریوں ہے کہ ہر دو کلی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان دو کلیوں میں تصادق کلی ہوگا یا نہیں، اگر تصادق کلی ہے تو نسبت کو تساوی اور جانبین کو متساوین کہتے ہیں، اور تصادق کلی کا مطلب ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے جیسے انسان اور ناطق، اور اگر تصادق کلی نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تفارق کلی ہوگا جانبین سے یا تفارق جزئی ہوگا۔ اگر تفارق کلی ہے جانبین سے تو نسبت کو بتابین اور جانبین کو متباہنین

کہتے ہیں اور تفارق کلی جانبین سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان اور حجر اگر تفارق جزئی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تفارق جزئی ہوگا جانبین سے یا جانب واحد سے اگر تفارق جزئی ہے جانبین سے تو نسبت کو عموم خصوص من وجہ اور جانبین کو عام خاص من وجہ کہتے ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور اگر تفارق جزئی ہے جانب واحد سے تو نسبت کو عموم خصوص مطلق اور جانبین کو عام خاص مطلق کہتے ہیں جیسے حیوان اور انسان۔ شبہ ہوتا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے پہچاننے کا طریقہ کیا ہے جواب پہچاننے کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو کلیوں میں سے دو موجبہ کلیہ بن جائے اور مطلب صحیح ہو جائے تو جائے کہ ان دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اور جن دو کلیوں سے دو سالبہ کلیہ بن جائے تو جائے کہ ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے جیسے ولاشی من الانسان نحر اور لاشی من الحجر بانسان اور جن دو کلیوں سے ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ بن جائے تو جائے کہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اول کی مثال جیسے سفید کبوتر یہی مادہ اجتماعی ہے ثانی کی مثال کالی بھینس ثالث کی مثال جیسے انڈا یہ دونوں مادہ افتراقی ہیں۔ بعض الابیض حیوان اور بعض الحیوان لیس بایض اور بعض الابیض لیس حیوان۔ اور جن دو کلیوں سے ایک موجبہ کلیہ اور ایک موجبہ جزئیہ اور ایک سالبہ جزئیہ بن جائے تو جائے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

”اعلم أن نقیض کل شئی الخ۔“

نقیضین کی نسبت کی تفہیم و تشریح:

اب تک تو مصنف نے عینین کی نسبت کو بیان فرمایا۔ اب یہاں سے ان کے نقیض کی نسبت کو بیان فرماتے ہیں۔ شبہ ہوتا ہے کہ جب عینین کی نسبت معلوم ہوگئی تو اس سے نقیضین کی نسبت بھی معلوم ہوگئی۔ مثلاً یہ کہ جب عینین میں تساوی کی نسبت ہوگی تو نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی، لہذا نقیضین کی تفصیل بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ جواب۔ ایسی بات نہیں ہے کہ جو نسبت عینین میں ہے وہی نسبت نقیضین میں بھی ہر جگہ ہو۔ بلکہ بعض جگہ تو وہی ہے اور بعض جگہ عینین میں اور نسبت اور نقیضین میں اور نسبت ہے اسی وجہ سے نقیضین کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی مگر مصنف نقیضین کے درمیان نسبت بیان کرنے سے پہلے نقیض کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

”نقیض کل شئی رفعہ۔“

یعنی نقیض ہر شئی کا اس کا سلب یعنی رفع ہے۔ مثلاً انسان کی نقیض لا انسان۔ آگے مصنف فرماتے ہیں کہ متساویین کی نقیض بھی تساوی ہوگی۔ یعنی جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے تو ان کے نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی جیسے لا انسان اور لا ناطق۔ کیونکہ ان سے دو موجبہ کلیہ صحیح بن جاتے ہیں۔ جیسے کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان فرماتے ہیں کہ اگر آپ ان کے نقیضین

میں تساوی نہیں مانیں گے تو پھر ان کے عینین میں تفارق فی الصدق لازم آئے گا، یعنی اگر یہ نہیں تسلیم کریں گے کہ جہاں جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں وہاں لا ناطق ضرور صادق آئے گا تو ہم اس کو دلیل خلف سے ثابت کریں گے۔ اس طرح کہ اگر یہ بات نہیں ہے کہ جہاں جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں وہاں لا ناطق صادق آئے گا تو پھر لا ناطق کی نقیض ناطق بعض جگہ لا انسان کے ساتھ صادق آئے گی اگر آپ اس کو بھی نہیں مانیں گے تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا، جو کہ محال ہے۔ لہذا الاحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ جب لا انسان کے ساتھ لا ناطق ہر جگہ نہیں صادق آئے گا تو بعض جگہ اس کی نقیض ناطق صادق آئے گی اور جہاں لا انسان کے ساتھ ناطق صادق آیا کہ عینین میں تساوی باطل ہو جائے گی یعنی ناطق کا صادق آنا لازم آئے گا بغیر انسان کے حالانکہ عینین میں انسان اور ناطق کے درمیان تساوی مسلم ہے کہ جہاں جہاں ناطق پایا جائے گا وہاں وہاں انسان ضرور پایا جائے گا اور اس کے برعکس لہذا جب نقیضین کے درمیان تساوی نہ ماننے سے عینین کے درمیان تساوی کا باطل ہونا لازم آتا ہے جو کہ مسلم ہے تو لا محالہ آپ کو نقیضین میں بھی تساوی تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے ان کی نقیضین کے درمیان میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔

”وہنا شک قوی“ الخ۔

”وہنا شک قوی کی توضیح:

وہنا سے اشارہ ہے تفارق فی الصدق کی طرف فرماتے ہیں تفارق فی

الصدق کے اوپر ایک بہت قوی اور مشہور اعتراض ہے جو بسہولت دفع نہیں ہو سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نقیضین کے درمیان تساوی کو ثابت کیا ہے دلیل خلف کے ساتھ اور دلیل خلف کہتے ہیں اثبات المدعی بابطال نقیضہ۔ جس کا ترجمہ فارسی کے ایک شعر میں ہے:

مدعی را ثابت کردن  
باطل کردن نقیض او

یعنی مدعی کو ثابت کرنا مدعی کے نقیض کو باطل کر کے۔ تو مدعی اس جگہ یہ ہے کہ جس طرح دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی ہوتا ہے تو اسی طرح ان کے نقیض کے درمیان بھی تساوی ہوگا اگر آپ ان کے نقیضین میں تساوی مانتے ہیں تو فیہا۔ ورنہ اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا یعنی اگر نقیضین میں تساوی یعنی تصادق نہیں ہوگا تو اس کی نقیض یعنی رفع تصادق ہوگا۔ کیونکہ تصادق کی نقیض رفع تصادق ہے۔ لہذا آپ کو رفع تصادق کو باطل کرنا چاہئے تھا اور یرتفعان فی الصدق فرمانا چاہئے تھا۔ اور آپ نے بجائے رفع تصادق کے تفارق فی الصدق کو باطل کیا، اور فرمایا و لا افتراق الخ۔ تو اس اعتراض کا جواب بعضوں نے یوں دیا کہ ہاں تصادق کی نقیض تو ہے رفع تصادق اور اس کو باطل کرنا چاہئے تھا۔ مگر رفع تصادق کے لئے تفارق فی الصدق لازم ہے۔ اور جب لازم کو باطل کر دیا تو ملزوم یعنی رفع تصادق بھی باطل ہو گیا۔ کیونکہ ارتفاع لازم اور ابطال لازم دلالت کرتا ہے ارتفاع ملزوم اور ابطال ملزوم پر۔ مگر مصنف اس جواب کو رد فرماتے ہیں اور ایک دوسرا اشکال اس جواب پر کرتے ہیں۔



”وربما يكون نقيض المتساويين“ الخ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جواب دینا کہ تفارق فی الصدق رفع تصادق کے لئے لازم ہے۔ اور جب لازم باطل ہو گیا تو ملزوم بھی باطل ہو گیا۔ غلط ہے چونکہ یہ جواب وہاں پر چل سکتا ہے جہاں پر کہ متساویین کے عینین کی نقیض خارج میں موجود ہو، چونکہ تفارق فی الصدق موجبہ ہے اور موجبہ کے صدق کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہوں اور جہاں پر متساویین کے عینین کی نقیض خارج میں موجود نہ ہو تو وہاں پر یہ جواب نہیں چل سکتا ہے چونکہ اس کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں مثلاً مفہومات شاملہ یعنی شئی اور ممکن کہ ان کے عینین میں تساوی کی نسبت ہے اور ان کی نقیضین جو لاشئی اور لاممکن ہے ان کے افراد کا وجود خارج میں نہیں ہے لہذا ان دونوں میں تفارق فی الصدق کو کس طرح باطل کریں گے۔ چونکہ یہ موجبہ ہے اور اس کے صادق آنے کے لئے افراد کا موجود فی الخارج ہونا ضروری ہے اور اس کے صدق کے بعد تفارق فی الصدق باطل ہوگا۔ پھر اس کے بعد نقیضین میں تساوی صادق آئے گا، اور تساوی کا ہونا ثابت ہوگا۔ بخلاف رفع تصادق یعنی سلب تصادق کے، کہ اس کے ذریعہ سے یہاں پر نقیضین میں تساوی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ یہ سالبہ ہے اور سالبہ وجود افراد کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا مصنف کے تفارق فی الصدق کے باطل کرنے سے کام نہیں چلے گا۔ بلکہ مصنف کو رفع تصادق کو باطل کرنا چاہئے۔

”وما قيل إن صدق السلب“ الخ۔

مصنف کے اس اعتراض کا جواب اس طور پر بعضوں نے دیا کہ ہم مفہومات

شاملہ میں بھی تفارق فی الصدق اور رفع تصادق کے درمیان لزوم کو ثابت کریں گے اور جب تفارق فی الصدق باطل ہو گیا تو پھر اس کا ملزوم رفع تصادق بھی باطل ہو جائے گا، اور ان کے درمیان لزوم اس طرح ثابت کریں گے کہ تفارق فی الصدق موجبہ ہے اس سے ایک ایسا موجبہ بناؤں گا جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرے گا یعنی قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول اور وہ اس طرح کہ ابتداءً تو محمول کو موضوع سے سلب کردوں گا۔ پھر اس کے بعد اس سلب کو موضوع کے لئے بواسطہ حرف رابطہ کے ثابت کروں گا جیسے زید قائم پہلے ہم نے قیام کو زید سے سلب کر دیا۔ اور زید لیس بقائم پھر اس کے بعد اس سلب کو موضوع کے لئے بواسطہ حرف رابطہ کے ثابت کیا اور کہا کہ زید ہو لیس بقائم یعنی زید وہ لیس بقائم ہے۔ لہذا یہ موجبہ معدولۃ المحمول بن گیا اور یہ بھی وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا سالبہ اور موجبہ کے درمیان لزوم ثابت ہو گیا۔ لہذا اب تفارق فی الصدق لازم ہوگا رفع تصادق کے لئے اور بطلان لازم سے بطلان ملزوم ہو جائے گا۔

”فبعد تسلیمہ“ الخ۔

یہاں سے مصنف پھر اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اول تو یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں ہے کہ کوئی موجبہ ایسا بھی ہے کہ وہ موجبہ ہونے کے باوجود بھی وجود موضوع کا تقاضا نہ کرتا ہو۔ کیونکہ موجبہ کی طبیعت اور حقیقت میں یہ داخل ہے کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ حیوان کی طبیعت اور اس کا دار و مدار کھانے پینے پر ہے۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو یہ قاعدہ وہاں جاری ہو سکتا ہے جبکہ یہ

مفہومات شاملہ کا عینین وجودی ہوں اور اس کے نقیضین عدمی ہوں، جیسے شئی اور ممکن جس کی نقیض لاشئی اور لاممکن ہے۔ مگر جہاں پر مفہومات شاملہ کے عینین ابتداءً ہی عدمی ہوں جیسے لاشریک اور لا اجتماع نقیضین اور اس کی نقیض شریک باری اور اجتماع نقیضین۔ تو یہاں پر یہ قاعدہ جاری نہیں ہو سکتا ہے یعنی موجبہ لازم ہو جائے سالبہ کو۔ تو اب مصنفؒ سے کسی نے سوال کیا کہ جب آپ نے دونوں جوابوں کو رد کر دیا تو آخر اس کا جواب کیا ہے آپ ہی فرمادیجئے۔

”فلا مساغ لذلك فيه فلا جواب“ الخ۔

مصنف جواب دیتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں دعویٰ کو خاص کر دیا جائے مفہومات شاملہ سلبیہ کے نقائص کے علاوہ کے ساتھ یعنی ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی مگر مفہومات شاملہ کے نقائص اس قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہیں، خذ هذا۔

”ونقيض الأعم والأخص مطلقاً بالعكس“ الخ۔

عموم وخصوص مطلق کی نقیض کے درمیان نسبت کا بیان:

جب مصنفؒ تساوی کے عینین کے درمیان اور اس کے نقیضین کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہو گئے۔ تو ان دو کلیوں کے نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان فرما رہے ہیں جن میں عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فرماتے

ہیں کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر بالعکس یعنی عینین کے ساتھ، یعنی جو کلی عینین میں عام تھی وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی۔ اور جو کلی عینین میں خاص تھی وہ نقیضین میں عام ہو جائے گی۔ مثلاً انسان اور حیوان کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور اس میں حیوان عام اور انسان خاص ہے تو ان دونوں کے نقیضین یعنی لا انسان اور لا حیوان کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر اس وقت لا حیوان خاص اور لا انسان عام ہو جائے گا۔ یہاں دو دعویٰ مصنف نے کیا، ایک یہ کیا کہ عام کی نقیض خاص ہوگی اور دوسرا یہ کہ خاص کی نقیض عام ہوگی دونوں دعویٰ کی دلیل مصنف۔

”فإن انتفاء العام“ الخ۔

سے دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ عام کی نقیض خاص اس وجہ سے ہوگی کہ انتفاء عام ملزوم ہوتا ہے اور انتفاء خاص لازم ہوتا ہے اور لازم عام ہوتا ہے ملزوم سے۔ اور ملزوم خاص ہوتا ہے اور خاص کہتے ہیں اس کلی کو جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آئے اور عام کہتے ہیں اس کلی کو جس کے ہر ہر فرد پر خاص صادق نہ آئے۔ لہذا جہاں جہاں لا انسان صادق آئے وہاں وہاں لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں ہاں جہاں جہاں لا حیوان صادق آئے گا وہاں وہاں لا انسان کا صادق آنا ضروری ہے اور خاص کی نقیض عام اس وجہ سے ہوگی کہ ولا عکس یعنی اس کا عکس نہیں ہے۔ یعنی انتفاء خاص ملزوم نہیں ہوتا ہے انتفاء عام کے لئے اور انتفاء عام لازم نہیں ہوگا یعنی یہ بات نہیں کہ

جہاں جہاں لا انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لا حیوان پایا جائے گا۔ ہاں جہاں جہاں لا حیوان پایا جائے گا وہاں وہاں لا انسان ضرور پایا جائے گا۔ اور اگر اس بات کو نہ مانیں کہ جہاں جہاں لا انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لا حیوان کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ وہاں لا حیوان کا پایا جانا ضروری ہے تو پھر نقیضین میں تساوی ثابت ہو جائے گی اور یہ بات متحقق ہے کہ جن کے نقیضین میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو اس کے عینین میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کا باطل ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ بات متحقق ہے کہ ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ان کے نقیضین میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی بالعکس یعنی عکس عینین کے ساتھ۔

”و شکک بأن لا اجتماع النقیضین“ الخ۔

یہاں سے اس بات پر بہت بڑا اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اس کی نقیض کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر عکس عینین کے ساتھ یہ غلط ہے۔ کیونکہ ہم آپ کو دو کلی دکھاتے ہیں جن کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مثلاً لا اجتماع النقیضین اور انسان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ جہاں جہاں انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لا اجتماع نقیضین ضرور پایا جائے گا۔ مگر یہ بات نہیں کہ جہاں جہاں لا اجتماع نقیضین پایا جائے گا، وہاں انسان بھی پایا جائے گا بلکہ بعض جگہ پایا جائے گا جیسے زید عمر و بکر وغیرہم اور بعض جگہ نہیں پایا جائے گا جیسے لوٹا، بھینس، گدھا وغیرہم پر لا اجتماع

نقیضین تو صادق آتا ہے مگر انسان صادق نہیں آتا ہے لہذا انسان اور لا اجتماع نقیضین کے درمیان تو عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مگر ان کے نقیضین اجتماع نقیضین اور لا انسان کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ لا انسان کے کسی فرد پر مثلاً بھینس گدھا بیل وغیرہم کے اوپر لا انسان تو صادق آتا ہے مگر اجتماع نقیضین نہیں صادق آتا ہے اجتماع نقیضین کے صادق آنے کی بات تو بعد کی ہے، اول تو یہی ہے کہ اجتماع نقیضین کا کوئی فرد موجود ہے ہی نہیں۔ تو صادق کیا آوے گا۔ لہذا جب اجتماع نقیضین کا کوئی فرد موجود نہیں ہے تو لا انسان بھی اس کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گا۔ چونکہ اس کے یعنی اجتماع نقیضین کے کوئی فرد ہے ہی نہیں۔ تو دیکھئے ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس کے باوجود ان کے نقیضین میں تباین کی نسبت ہے۔

”وایضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص“ الخ۔

ایک دوسرا اشکال یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ ممکنہ عامہ عام ہے ممکنہ خاصہ سے، اور ممکنہ خاصہ خاص ہے اس لئے کہ ممکنہ عامہ کہتے ہیں جس میں سلب ضرورت ہو جانب واحد سے اور ممکنہ خاصہ کہتے ہیں جس میں سلب ضرورت کا حکم ہو جانبین سے۔ تو ظاہر بات ہے کہ جہاں جہاں ممکنہ خاصہ پایا جائے گا وہاں وہاں ممکنہ عامہ کا پایا جانا ضروری ہے، کیونکہ جہاں سلب ضرورت کا حکم ہوگا جانبین سے وہاں سلب ضرورت کا حکم جانب واحد سے ضرور ہوگا۔ لیکن جہاں جہاں ممکنہ عامہ پایا جائے گا وہاں وہاں ممکنہ خاصہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں جہاں سلب ضرورت کا حکم ہوگا جانب واحد سے وہاں وہاں سلب ضرورت کا حکم ہوگا جانبین سے یہ ضروری

نہیں، تو معلوم ہوا کہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے باوجود اس بات کے کہ ان کے نقیضین یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص کے درمیان اجتماع نقیضین لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ آپ کے قول کے مطابق ان کے نقیضین یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر عینین جو کہ ممکنہ عامہ عام مطلق تھا وہ نقیضین خاص مطلق ہوگا اور عینین میں جو کہ ممکنہ خاصہ خاص مطلق تھا وہ نقیضین میں عام مطلق ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ کل لاممکن عام لاممکن خاص اور یہ صغریٰ ہوگا۔ اور کبریٰ یہ بنائیں گے کہ کل لاممکن خاص اما واجب اور ممتنع۔ تو دیکھئے اما واجب اور ممتنع کبریٰ میں محمول ہو رہا ہے کل لاممکن خاص پر اور کل لاممکن خاص یہ صغریٰ میں محمول ہو رہا ہے کل لاممکن عام پر۔ اور قاعدہ ہے کہ محمول کا محمول محمول ہوتا ہے۔ لہذا اما واجب اور ممتنع محمول ہوا لاممکن عام کا۔ اور واجب اور ممتنع میں سے ہر ایک ممکنہ عامہ ہوتا ہے کیونکہ اگر ممکنہ عامہ میں وجود ضروری ہے تو واجب ہوتا ہے اور اگر عدم ضروری ہے تو ممتنع ہوتا ہے تو مطلب یہ نکلا کہ جب واجب اور ممتنع میں سے ہر ایک ممکنہ عامہ ہوتا ہے تو گویا کہ ممکنہ عامہ محمول ہوا لاممکن عامہ پر اور اس کا نتیجہ یہ آیا کہ کل لاممکن عام ممکن عام اور حالانکہ لاممکن عام اور ممکن عام میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیضین ہیں، تو پھر اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو دیکھئے ان دونوں اشکالوں میں عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت تو ہے مگر نقیضین کے درمیان کبھی تباین کی نسبت ہے اور کبھی اجتماع نقیضین آتا ہے۔ لہذا ان دونوں اشکالوں کا کیا جواب ہے۔

الجواب ما مر من التخصيص۔

فرماتے ہیں کہ ان لمبے چوڑے اشکالوں کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ کو خاص کیا جائے گا جیسا کہ پہلے دعویٰ کو خاص کیا گیا۔ یعنی ہمارا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر عکس عینین کے ساتھ یہ تمام جگہ جاری ہوگا۔ مگر مفہومات شاملہ کے نقائص اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔

”وبین نقیضی الأعم والأخص من وجه“ الخ۔

عموم خصوص من وجه کی نقیض کے درمیان نسبت کی وضاحت:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ جن دو کلیوں کے عینین میں عموم خصوص من وجه کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان تباہ جزئی کی نسبت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نسبت کی چار ہی قسمیں کیوں بیان کی ہیں اور اس کی دلیل حصر بیان کر دیا اور نسبتوں کو منحصر کر دیا چار کے اندر۔ اور اس جگہ مصنفؒ نسبت کی ایک پانچویں قسم تباہ جزئی بیان فرما رہے ہیں۔ لہذا مصنفؒ کا نسبتوں کو چار ہی قسموں میں منحصر کرنا غلط ہے۔ چونکہ نسبت کی ایک پانچویں قسم خود بیان فرما رہے ہیں۔ اس کا جواب دیا گیا کہ تباہ جزئی نسبت کی کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ انہیں چار نسبتوں میں سے دو نسبت تباہ کلی اور عموم خصوص من وجه کی مختصر تعبیر ہے۔ کیونکہ تباہ جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں ہر ایک کلی کا صادق آنا بغیر دوسری کلی کے تمام مثالوں میں



یا بعض مثالوں میں۔ اگر تمام مثالوں میں بغیر دوسری کلی کے صادق آئے تو تباین کلی ہے اور اگر بعض مثالوں میں بغیر دوسری کلی کے صادق آئے تو اس کو عموم خصوص من وجہ کہتے ہیں جیسا کہ ماموں کہو یا باپ کا سالا کہو۔ اسی طرح اما کہو یا باپ کی بیوی کہو ایک ہی بات ہے۔ صرف اختصار و عدم اختصار میں فرق ہے۔ تو اسی طرح تباین جزئی کوئی مستقل نسبت کی قسم نہیں ہے بلکہ انہیں چار نسبتوں میں سے دو نسبت یعنی تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کی مختصر تعبیر ہے، تو خلاصہ یہ نکلا کہ جن دو کلیوں کے عینین میں من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین میں کبھی تباین کی نسبت ہوگی اور کبھی من وجہ کی نسبت ہوگی کا لمبتباینین۔ یعنی جس طرح سے کہ متباینین میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح من وجہ کے نقیضین میں بھی تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف کا کا لمبتباینین کہنا غلط ہے۔ چونکہ اس کے کہنے سے مصنف کے کلام میں تعارض لازم آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے کہ کا لمبتباینین کا مطلب یہ ہے کہ من وجہ کے نقیضین میں تباین جزئی اس طرح ہوگی جیسا کہ متباینین کے عینین میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے۔ حالانکہ مصنف کے کلام سے پتہ چلتا ہے اور مصنف نے بیان بھی فرمایا ہے کہ متباینین کے درمیان تباین کلی ہوتی ہے اور کا لمبتباینین سے معلوم ہوتا ہے کہ متباینین میں تباین جزئی ہوتی ہے، یہ تعارض لازم آتا ہے اس کا جواب دیا گیا کہ اس عبارت میں ایک پرزہ یعنی مضاف مقدر ہے۔ یعنی تقدیری عبارت یوں ہے کہ نقیض المتباینین یعنی من وجہ کے نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے اس طرح جیسا کہ متباینین کے نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے۔ اب تعارض لازم نہیں آیا۔

”وهو التفارق فی الجملة“ الخ۔

تباین جزئی کا تعارف:

مصنف تباین جزئی کی تعریف کرتے ہیں کہ تباین جزئی کہتے ہیں تفارق فی الجملة کو۔ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا صادق آنا بغیر دوسری کلی کے فی الجملة یعنی تمام مثالوں میں یا بعض مثالوں میں۔ اگر تمام مثالوں میں ہے تو تباین کلی۔ اور اگر بعض مثالوں میں ہے تو عموم خصوص من وجہ۔ تو خلاصہ اس کلام کا یہ نکلا کہ تباین جزئی کبھی متحقق ہوگی تباین کلی کے ضمن میں اور کبھی متحقق ہوگی من وجہ کے ضمن میں۔

”لأن بین العینین تفارقاً“ الخ۔

یہاں سے مصنف اس بات کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ عموم خصوص من وجہ اور متباینین کے نقیضین کے درمیان تباین جزئی کیوں ہے۔ فرماتے ہیں ان دونوں کے عینین میں تفارق فی الجملة پایا جاتا ہے۔ یعنی متباینین میں تو تفارق بالکلیہ پایا جاتا ہے۔ اور عموم خصوص من وجہ میں بھی تفارق پایا جاتا ہے بعض میں نہیں۔ لہذا جب ان کے عینین میں تفارق ہے تو ان کے نقیضین میں بھی فی الجملة تفارق ہوگا یعنی کبھی بالکلیہ تفارق ہوگا اور بعض میں ہوگا اور بعض میں نہیں۔

”وهو قد یتحقق“ الخ۔

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اب چار مثالیں چاہئے، اول مثال تو اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں من وجہ اور نقیضین میں تباین کلی ہو جیسے لاجر اور لاجیوان

یہ عینین ہیں اور ان میں من وجہ کی نسبت ہے اب اس کی تین مثال چاہئے اول مثال مادہ اجتماعی کی جس میں لاجر بھی اور لا حیوان بھی ہو جیسے لوٹا کہ یہ لاجر بھی ہے اور لا حیوان بھی ہے۔ اور دو مثال مادہ افتراقی کی جس میں سے ایک ایسا ہونا چاہئے جس پر صرف لاجر صادق آئے لا حیوان نہ صادق آئے جیسے زید لاجر تو ہے مگر لا حیوان نہیں ہے۔ بلکہ حیوان ہے اور ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جس پر صرف لا حیوان صادق آئے لاجر صادق نہ آئے جیسے پتھر یہ لا حیوان تو ہے مگر لاجر نہیں ہے کیونکہ یہ حجر ہے۔ مگر ان کے نقیضین کے درمیان یعنی حیوان اور حجر کے درمیان بتاین کلی کی نسبت ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر بالکل صادق نہیں آتا ہے۔ اور ثانی مثال اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں بھی بتاین کلی اور نقیضین میں بھی بتاین کلی ہو جیسے انسان اور لا ناطق اور اس کی نقیض لا انسان اور ناطق کہ ان کے عینین اور نقیضین دونوں میں بتاین کلی کی نسبت ہے۔ کیونکہ عینین میں سے انسان اور لا ناطق اور نقیضین میں سے لا انسان اور ناطق ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر کبھی بھی صادق نہیں آتا ہے۔ اور مثال ثالث اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں بھی من وجہ اور نقیضین میں بھی من وجہ ہو جیسے ابیض اور انسان یہ دونوں عینین ہیں۔ اور ان میں من وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماعی کی مثال جیسے سفید انسان، اس کے مادہ افتراقی کی مثال جس پر صرف ابیض صادق آئے جیسے سفید انڈیا پتھر اور اس کے مادہ افتراقی کی مثال جس پر صرف انسان صادق آئے جیسے کالا انسان۔ اور ان کے نقیضین لا ابیض اور لا انسان کے درمیان بھی من وجہ کی نسبت ہے۔ مثال مادہ اجتماعی جیسے کالی بھینس، اور

مثال اس مادہ افتراقی کی جو صرف لا ابیض ہو جیسے کالا انسان صرف لا ابیض ہے لا انسان نہیں ہے۔ اور مثال اس مادہ افتراقی کی جو صرف لا انسان ہو، جیسے انڈا صرف لا انسان ہے، ”ابیض نہیں ہے بلکہ ابیض ہے اور چوتھی مثال ایسی چاہئے کہ عینین میں تباہین کلی اور نقیضین میں من وجہ ہو جیسے حجر اور حیوان یہ عینین ہیں اور ان میں تباہین کلی ہے، چونکہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور ان کے نقیضین میں من وجہ ہے یعنی لا حجر اور لا حیوان میں من وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماعی کی مثال جیسے لوٹا، اس کے مادہ افتراقی کی مثال جو صرف لا حجر ہو جیسے زید۔ اور اس کے مادہ افتراقی کی مثال جو صرف لا حیوان ہو جیسے پتھر۔

”وہنا سوال و جواب علی طبق ما مر“۔

صہنا سوال و جواب کی تقریر و تشریح:

فرماتے ہیں کہ جو اعتراض و جواب تساوی اور عموم خصوص مطلق کے نقیضین کی نسبت پر وارد ہوا تھا وہی اعتراض و جواب یہاں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً لاشیٰ اور لا ممکن ہے ان میں تباہین کی نسبت ہے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر صادق نہیں آتا ہے اس لئے کہ صدق کے لئے افراد کا موجود ہونا ضروری ہے اور ان دونوں کے افراد خارج میں موجود ہیں ہی نہیں۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق ان کے نقیضین یعنی شئی اور ممکن کے درمیان تباہین کلی کی نسبت ہونی چاہئے، حالانکہ تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جہاں شئی پایا جاتا ہے وہاں ممکن کا پایا جانا ضروری اور

جہاں ممکن پایا جائے گا وہاں شئی کا پایا جانا ضروری تو اس اعتراض کا جواب وہی ہے کہ دعویٰ کو خاص کیا جائے گا اور مفہومات شاملہ کے نقائص اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔

”ثم الکلی اما عین حقیقة الافراد او داخل فیہا“ الخ۔

### کلی کے اقسام خمسہ کی تعریف و توضیح:

یہاں سے مصنفؒ کلی کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں افراد موجودہ کے اعتبار سے جس کے تحت پانچ قسمیں ہیں اور ان کے نام بھی اور مثالیں بھی ہیں یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض۔ عام شبہ ہوتا ہے کہ افراد موجودہ کے اعتبار سے کلی کی پانچ ہی قسمیں کیوں ہیں جواب اس لئے کہ کلی اپنے افراد موجودہ کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا جزء حقیقت ہوگی، اگر اپنے افراد کی عین حقیقت ہے تو اس کو نوع کہتے ہیں۔ یعنی کلی اور اس کے افراد کی حقیقت ایک ہو، اور اگر کلی اپنے افراد کی جزء حقیقت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ورنہ فصل۔ تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں کے درمیان جتنے مشارکات ہیں ان تمام کا یہ کلی افسر ہو یعنی تمام مشارکات کو جامع ہو، جیسے حیوان کہ یہ انسان اور فرس وغیرہما کو مشارکات کے لئے متحرک بالارادہ جسم نامی حساس ہونے کے اعتبار سے جامع ہے، اس وجہ سے اس کو جنس کہتے ہیں اور اگر تمام مشترک نہ ہو جیسے ناطق وغیرہ تو اس کو فصل کہتے ہیں اور ان تینوں قسموں یعنی جنس نوع فصل کو ذاتیات کہتے ہیں اور ذاتیات جمع ہے ذاتی کی شبہ

ہوتا ہے کہ ذاتی کس کو کہتے ہیں۔ جواب ذاتی کی تعریف تو ضمناً اور اجمالاً ان تینوں قسموں سے معلوم ہوگئی کہ ذاتی کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس کے تحت میں دو صورتیں تھیں اول یہ کہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو اور ثانی یہ کہ جزء حقیقت ہو اور اس تعریف کی بنا پر تینوں کے تینوں کلی ذاتی میں داخل ہو جاتی ہیں اور ذاتی کی ایک دوسری تعریف بھی کرتے ہیں کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو اور اس تعریف کی بنا پر نوع ذاتی کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ چونکہ یہ اپنے افراد کی عین حقیقت میں داخل نہیں ہے اور جنس و فصل داخل ہوں گے اور اگر کلی اپنے افراد کی نہ تو عین حقیقت ہو اور نہ جزء حقیقت ہو بلکہ افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں اگر حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہے تو خاصہ ورنہ عرض عام اور ان دونوں کو عرضیات کہتے ہیں شبہ ہوتا ہے کہ ان کو عرضیات نہیں کہنا چاہئے۔ چونکہ عرضیات جمع ہے، عرض کی اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے اور اس جگہ دو ہی ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اس جگہ جمع سے مراد جمع منطقی ہے اور جمع منطقی مافوق الواحد کو کہتے ہیں۔

”والجمهور علی أن العرض غیر العرضی“ الخ۔

عرض اور عرضی کے درمیان فرق کی تحقیق:

یہاں سے مصنف ایک سنگین اختلاف کو بیان فرماتے ہیں کہ جب مصنف نے عرض کو ذکر کیا تو اس کے ذکر سے عرض یاد آ گیا اور جب عرض یاد آ گیا تو عرض بغیر محل

کے پایا نہیں جاتا ہے، لہذا عرض کے یاد آنے سے محل بھی یاد آ گیا۔ اب کوئی سوال کرتا ہے کہ عرضی عرض محل میں کیا فرق ہے۔ تو اس کے جواب میں جمہور اور بعض افاضل کا اختلاف ہے پہلے مصنف جمہور کے مذہب کو ذکر کرتے ہیں مگر جمہور کے مذہب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ عرضی اور عرض اور محل سے کیا مراد ہے۔ تو عرضی سے مراد مشتق ہے جیسے ضارب اور عرض سے مراد مشتق منہ ہے جیسے الضرب اور محل سے مراد ماقام بہ العرض ہے یعنی جس کے ساتھ عرض کا قیام ہوگا۔ ان تینوں میں اختلاف ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں یا مغایر۔ تو جمہور فرماتے ہیں کہ یہ تینوں ذات کے اعتبار سے مغایر ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ عرضی اور عرض میں ذات کے اعتبار سے مغایرت کیوں ہے، جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں میں مغایرت اس واسطے ہے کہ عرض جز ہے اور عرضی کل ہے اور کل اور جزء میں ذاتاً مغایرت ہوتی ہے۔ لہذا عرض اور عرضی کے درمیان بھی مغایرت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ عرض عرضی کا جز اور عرضی کل کیوں ہے۔ جواب عرض کہتے ہیں مشتق کو اور جمہور کے نزدیک مشتق سے مراد تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ اول ذات، دوم وصف، سوم نسبت، تو ضارب کے معنی ہوئے ذات من لہ الضرب اور یہ کل ہے اور اس کا ایک جز جو وصف ہے یعنی صفت ہے اس کو عرض کہتے ہیں تو عرض جز ہو عرضی کا اسی طرح عرضی اور محل میں مغایرت ہے کیونکہ عرضی کل ہے اور محل اسی کا ایک جزء ہے جس کو ذات کہتے ہیں تو محل جزء ہو عرضی کا اور عرضی کل اور یہ معلوم ہے ہی کہ کل جزء میں ذاتاً مغایرت ہوتی ہے، لہذا عرضی اور محل کے درمیان بھی ذاتاً مغایرت ہوئی شبہ ہوتا ہے کہ اچھا عرضی اور

محل کے درمیان مغایرت کس طرح ہے۔ جواب اس طرح کہ عرضی کہتے ہیں قائم بالغیر کو اور محل کہتے ہیں قائم بالذات کو اور قائم بالذات اور بالغیر کے درمیان ذاتاً مغایرت ہوتی ہے لہذا عرضی اور محل کے درمیان بھی ذاتاً مغایرت ہوگی۔

”قال بعض الأفاضل“ الخ۔

یہاں سے مصنف بعض افاضل کے مذہب کو بیان فرما رہے ہیں کہ بعض افاضل نے فرمایا کہ یہ تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں۔ فرق ان تینوں میں اعتباری ہے بعض افاضل سے مراد محقق دوانی ہیں۔ وقال بعضهم ابوالحسن الکاشی یعنی ایک ہی شئی کو ایک اعتبار سے عرضی دوسرے اعتبار سے عرض اور اسی شئی کو تیسرے اعتبار سے محل کہا جاتا ہے۔ یعنی اس جگہ تین اعتبارات ہیں ایک شرط شئی دوم بشرط لاشئی سوم لا بشرط شئی۔ ان کو اعتبارات ثلاثہ کہتے ہیں بشرط شئی کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کا کسی شئی کے ساتھ مقترن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس کو مرتبہ اتحاد بھی اور مرتبہ خلط بھی کہتے ہیں، دوسرا بشرط لاشئی اس کا مطلب ہے کسی شئی کو کسی شئی سے مجرد ہونے کا اعتبار کیا جائے اس کو مرتبہ تجرید بھی کہتے ہیں۔ اور تیسرا لا بشرط شئی ہے اس مرتبہ کو مرتبہ اطلاق اور مرتبہ ابہام بھی کہتے ہیں۔ اور اس مرتبہ میں ہر شئی محمول ہوتی ہے اس وجہ سے اس کو مرتبہ حمل بھی کہتے ہیں۔ پہلے دونوں مرتبہ میں حمل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ حمل کے واسطے من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت شرط ہے اور مرتبہ اولیٰ میں بشرط شئی میں محض اتحاد ہوتا ہے مغایرت نہیں۔ اور مرتبہ ثانیہ میں یعنی بشرط لاشئی میں محض مغایرت ہوتی ہے اتحاد نہیں ہوتا ہے، اب چونکہ مرتبہ ثالث میں یعنی لا بشرط شئی میں من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت



ہوتی ہے اسی وجہ سے اس مرتبہ میں ہر شئی محمول ہوتی ہے تو محقق دوانی فرماتے ہیں کہ ایک ہی شئی ہے مگر ان اعتبارات ثلاثہ کی وجہ سے کبھی اس کو محل اور کبھی عرض اور کبھی عرضی کہتے ہیں ورنہ ذاتاً یہ تینوں متحد ہیں مثلاً اسود اور ابیض یہ عرضی بھی ہے عرض بھی ہے محل بھی ہے، اگر اس میں بشرط شئی کا لحاظ کریں تو محل ہوگا مثلاً اسود اور ابیض کے اقتران کا اعتبار کریں کسی شئی کے ساتھ یعنی دیوار یا انسان تو یہ شئی محل ہوگی اور اگر اس میں بشرط لا شئی کا اعتبار کریں تو عرض ہوگا مثلاً یہی اسود اور ابیض کے عدم اقتران کا اعتبار کریں تو یہ عرض ہوگا، چونکہ یہ اپنے اقتران یا قائم ہونے میں غیر کی طرف محتاج ہوگا۔ اور عرض کہا جاتا ہے جو قائم بالغیر ہو اور یہ وہ عرض ہوگا جو مقابل ہوتا ہے جوہر کے اس لئے کہ جوہر کہتے ہیں قائم بالذات کو تو اسی معنی کے اعتبار سے یہ جوہر کے مقابل ہوگا اور ایک معنی عرض کے آتے ہیں یعنی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو مگر اس معنی کے اعتبار سے عرض جوہر کے مرادف ہوتا ہے مثلاً انسان اور حیوان ہے، تو انسان حیوان کے لئے عرض ہے مگر معنی ثانی کے اعتبار سے چونکہ انسان حیوان کی حقیقت سے خارج ہے معنی اول کے اعتبار سے اس کو حیوان کا عرض نہیں کہتے ہیں چونکہ یہ قائم بالذات ہے، معنی اول کے اعتبار سے عرض اسود اور ابیض وغیرہ ہیں اور اگر اسی اسود اور ابیض کو لا بشرط شئی کے درجہ میں مانا جائے تو عرض ہوگا، یعنی اس میں اقتران وعدم اقتران کا اعتبار نہ کیا جائے تو تمام چیزوں پر محمول ہوگا۔

”ولذا صح أن النسوة أربع والماء ذراع“۔

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اس اتحاد کی وجہ سے کہ ان تینوں میں ذاتاً

اتحاد ہوتا ہے اور فرق اعتباری ہے، النسوة اربع کہنا صحیح ہے باوجودیکہ نسوہ محل ہے اور اربع عرضی ہے تو اگر ان دونوں میں ذاتاً مغایرت ہوتی تو اربع کا حمل النسوة پر جائز نہیں ہونا چاہئے۔ چونکہ حمل چاہتا ہے اتحاد کو مگر اس مثال میں حمل صحیح ہے معلوم ہوا کہ ذاتاً ان کے درمیان اتحاد ہے مغایرت نہیں ہے اسی طریقے سے الماء ذراع میں ماء محل اور ذراع عرضی ہے اور حمل ہو رہا ہے اور حمل چاہتا ہے اتحاد کو معلوم ہوا کہ ان میں بھی ذاتاً اتحاد ہے مغایرت نہیں ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ مثال اول میں عرضی متحد ہوا محل کے اور مثال ثانی میں محل متحد ہوا عرض کے اور قاعدہ ہے کہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے لہذا ان تینوں میں سے ہر ایک متحد ہوا ذاتاً ایک دوسرے کے، تو ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے۔

”ومن ثم قال إن المشتق“ الخ۔

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عرضی اور عرض اور محل کے اتحاد کی وجہ سے مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ تو موصوف یعنی ذات عام پر اور نہ تو ذات خاص پر دلالت کرتا ہے، اس جگہ موصوف سے مراد ذات ہے شبہ ہوتا ہے کہ مشتق نسبت پر کیوں نہیں دلالت کرتا ہے، جواب اس لئے کہ اگر مشتق نسبت پر دلالت کرے گا تو مشتق کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ نسبت غیر مستقل ہوتی ہے ہاں اس بات میں اختلاف ہے جمہور اور محقق دوانی اور سید شریف اور میرزا ہد کا کہ مشتق کس پر دلالت کرتا ہے اور کس پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ تو جمہور کا مذہب تو ہے کہ مشتق ذات، وصف، نسبت تینوں پر دلالت کرتا ہے ان کے مذہب کی بنا پر ضارب کے معنی ہوں گے، ذات من لہ الضرب اور محقق دوانی فرماتے ہیں کہ مشتق صرف وصف پر

دلالت کرتا ہے نہ تو ذات عام پر دلالت کرتا ہے اور نہ تو ذات خاص پر، کیونکہ ان کے نزدیک ضارب کے معنی صرف ضرب کے ہیں اور کچھ نہیں، اب رہی یہ بات کہ نسبت پر کیوں دلالت نہیں کرتا ہے وہ بتا دیا گیا کہ مشتق کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نسبت غیر مستقل ہوتی ہے اور نتیجہ ارزل کے تابع ہوتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مشتق ذات عام پر کیوں نہیں دلالت کرتا ہے، وہ اس وجہ سے کہ اگر مشتق ذات عام پر دلالت کرے گا تو عرض عام کا ذاتی ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ مشتق فصل بھی ہوتا ہے مثلاً ناطق فصل ہے اور انسان کا ذاتی ہے تو اگر یہ ذات عام پر دلالت کرے گا تو ناطق کے معنی ہوں گے شئی لہ النطق اور شئی عرض عام ہے اور یہ ناطق کا ذاتی ہوا اور ناطق ذاتی ہے انسان کا۔ اور ذاتی کا ذاتی ذاتی ہوتا ہے۔ لہذا شئی ذاتی ہو گیا انسان کا اور یہ باطل ہے، چونکہ یہ انسان کا ذاتی نہیں ہے بلکہ یہ تو عرض عام ہے، لہذا مشتق ذات عام پر دلالت نہیں کرے گا اس طریقے سے مشتق ذات خاص پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ امکان کا یعنی ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا مثلاً مشتق کبھی عرض ہوتا ہے جیسے ضاحک یہ انسان کا عرض ہے اور یہ جب ذات خاصہ پر دلالت کرے گا تو ضاحک کے معنی ہوں گے انسان لہ الضحک اور انسان کا محمول ہونا انسان پر واجب ہے اور جب ضاحک کے معنی ہوئے انسان لہ الضحک تو جس طریقے سے انسان کا حمل انسان پر واجب ہے اسی طرح ضاحک کا حمل بھی انسان پر واجب ہوگا۔ حالانکہ ضاحک کا حمل انسان پر ممکن تھا لہذا اتمام صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے، اسی وجہ سے مشتق نہ تو ذات عام پر دلالت کرے گا اور نہ ذات خاص پر دلالت کرے گا

اور نہ تو نسبت پر دلالت کرے گا۔ بلکہ مشتق کے معنی صرف قدر ناعت یعنی معنی وصفی یعنی معنی مصدری ہوگا اور یہی مذہب حق ہے کہ عرض اور محل اور عرضی متحد بالذات ہوتے ہیں۔

”و یؤیدہ ما قال ابن سینا وجود الأعراض فی أنفسہا ہو وجودہا لمحالہا“۔

یعنی عرض اور محل کے متحد ہونے کی تائید ابن سینا کا قول بھی کرتا ہے چونکہ ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ أعراض کا وجود ہو ہی نہیں سکتا بغیر اس کے محل کے ہاں جہاں اس کے محل کا وجود ہوا کہ أعراض کا بھی وجود اس کے ساتھ ساتھ ہو جائے گا، اور دو چیزوں کا متحد ہونا وجود کے اعتبار سے یہ دلالت کرتا ہے اس کے اتحاد ذاتی پر، لہذا عرض اور محل متحد بالذات ہیں۔

”فالکلیات خمس“۔

کلیات خمسہ کا تعارف:

فالکلیات کے شروع میں جو فاء ہے یہ فاء فیضیہ ہے اور فاء فیضیہ کہتے ہیں جو شرط محذوف کے جواب میں واقع ہو، لہذا اس جگہ شرط محذوف کیا ہے جواب شرط محذوف یہ ہے کہ إذا عرفت هذا فالکلیات خمس۔

ہذا کا مشار الیہ دلیل حصر ہے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف کو خمسہ فرمانا چاہئے چونکہ اس کا مبتدا الکلیات ہے اور یہ مونث ہے، لہذا اس کی خبر بھی مونث ہونی چاہئے چونکہ

مبتدا اور خبر میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہونی چاہئے، جواب اعداد کا استعمال تین سے لے کر دس تک خلاف قیاس ہوتا ہے۔ یعنی مذکر کے لئے مونث اور مونث کے لئے مذکر لایا جاتا ہے اسی وجہ سے اس جگہ خبر کو مذکر لائے۔ کلیات افراد موجودہ کے اعتبار سے کل پانچ ہیں۔ ان میں سے تین ذاتیات دو عرضیات ہیں تو شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ذاتیات کو مقدم کیوں کیا عرضیات پر جواب ذاتیات کے اشرف ہونے کی وجہ سے عرضیات سے پھر ذاتیات میں سے جنس کو مقدم کیا، چونکہ یہ عام اور اجلی ہے بخلاف نوع اور فصل کے کہ وہ دونوں اجلی نہیں ہیں اور اجلی مقدم ہوتا ہے اس لئے جنس کو مقدم کیا، پھر نوع کو مقدم کیا فصل سے چونکہ نوع کو جنس کے ساتھ مشابہت حاصل ہے ماہو کے جواب میں واقع ہونے کے اعتبار سے۔ بعد میں فصل کو بیان کیا۔ اور عرضیات میں خاصہ کو مقدم کیا عرض عام پر چونکہ خاصہ حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور عرض عام ایک دو تین چار یعنی چند افراد پر صادق آتا ہے۔ اور ایک مقدم ہوتا ہے چند پر یعنی ایک دو تین وغیرہم، اسی وجہ سے مصنف نے خاصہ کو مقدم کیا عرض عام پر۔

”الأول الجنس“ الخ۔

جنس کی تعریف:

یہاں سے مصنف پہلی قسم جنس کو بیان فرما رہے ہیں، جنس یونانی لفظ ہے اور لغت یونانی میں جنس کہتے ہیں اس معنی نسبہ کو جس میں مختلف اشخاص مشترک ہوں جیسے

صدیقیت اور فاروقیت اور عثمانیت وغیرہم، ان تمام کو کہا جائے گا جو صدیق و فاروق اور عثمان کی طرف منسوب ہوں اور اصطلاح مناطقہ میں جنس کہتے ہیں اس کلی کو جو محمول ہو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں یہ جنس کی تعریف ہے، اور ہر تعریف مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل سے لہذا اس میں جنس کون اور فصل کون ہے، فرماتے ہیں کہ جنس کی تعریف میں کلی جنس ہے اور اس میں جنس کی تعریف میں تمام کلیات کو شامل کر لیا، اور اس تعریف میں مقول علی کثیرین مختلفین فصل اول ہے اس نے آکر جنس کی تعریف سے نوع اور فصل اور خاصہ کو نکال دیا کیونکہ یہ سب کثیرین پر اگرچہ محمول ہوتے ہیں مگر مختلف بالحقائق پر محمول نہیں ہوتے ہیں، بلکہ متفق بالحقائق پر محمول ہوتے ہیں مگر ابھی جنس کی تعریف میں فصل بعید اور عرض عام داخل ہے چونکہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتے ہیں، ان دونوں کو مصنف نے جنس کی تعریف میں فی جواب ماہو الخ کی قید لگا کر یعنی فصل ثانی لا کر نکال دیا۔ کیونکہ یہ سب اگرچہ مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتے ہیں مگر ماہو کے جواب میں نہیں۔ تو فصل بعید تو اس وجہ سے نکل گیا کہ یہ ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور عرض عام اس وجہ سے نکل گیا کہ یہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف جنس کی تعریف میں کلی کے بعد مقول علی کثیرین کیوں لائے چونکہ کلی خود مقول علی کثیرین کو کہتے ہیں لہذا تکرار لازم آگیا جواب مقول علی کثیرین سے مراد احاطہ تامہ ہے۔ پھر شبہ ہوا کہ کلی سے خود احاطہ تامہ حاصل ہو رہا ہے۔ لہذا تکرار پھر لازم آرہا ہے اور اعتراض علی حالہ باقی ہے۔ جواب احاطہ تامہ کا مطلب ہے کہ احاطہ اجمالیہ اور تفصیلیہ دونوں کو شامل ہو، اور مقول علی کثیرین دونوں کو شامل ہے،

بخلاف کلی کے کہ وہ صرف احاطہ اجمالیہ کو شامل ہے لہذا اب تکرار لازم نہیں آیا، آگے مصنف تعریف سے فارغ ہونے کے بعد فرماتے ہیں کہ جنس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید، اس لئے کہ جنس دو حال سے خالی نہیں اگر جنس کی ماہیت کے بعض مشارکات کو لے کر سوال کیا جائے اور پھر اس کے بعد اس ماہیت کے تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جائے اور دونوں کا جواب ایک ہی جنس آئے تو اس جنس کو اس ماہیت کے لئے جنس قریب کہا جائے گا۔ جیسے انسان ایک ماہیت ہے اس کے بعض مشارکات مثلاً فرس کو انسان کے ساتھ لے کر سوال کیا تو جواب میں حیوان آیا پھر اس کے بعد انسان کے تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں۔ اور کہا الانسان والبقرة والغنم وغيرهم۔ ماہم تو بھی جواب میں وہی حیوان آیا۔ لہذا حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہوگا اور اگر جواب میں ایک جنس نہ آئے تو اس جنس کو جنس بعید کہا جائے گا۔ مثلاً جسم نامی جنس بعید ہے کیونکہ انسان ایک ماہیت ہے اس کے بعض مشارکات مثلاً بقرہ وغنم کو لے کر سوال کیا اور کہا، الانسان والبقرة والغنم ماہم جواب میں آیا حیوان، اور جب انسان کے ان تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جو انسان کے ساتھ جسم نامی ہونے میں شریک ہیں اور کہاں الانسان والبقرة والشجر والغنم وغيرهم ماہم تو اب جواب آیا جسم نامی، تو چونکہ جواب دونوں صورتوں میں مختلف ہے، لہذا یہ یعنی جسم نامی جنس بعید ہوگا انسان کے لئے اور ان دونوں کی مختصر تعریف یہ ہے کہ جو جنس بلا واسطہ ہو اس کو جنس قریب کہتے ہیں اور جو جنس بالواسطہ ہو اس کو جنس بعید کہتے ہیں۔

## مقام جنس میں اباحت خمسہ کی تبیین و تشریح:

فرماتے ہیں کہ مقام جنس میں چند یعنی پانچ بحثیں ہیں، تو ان میں سے بعض کسی مسئلہ کی تحقیق میں ہے اور بعض بحث کسی سوال کے جواب میں ہے۔  
 ”الأول“ الخ۔

### بحث اول کی تقریر:

یہاں سے مصنف پہلی بحث ایک مسئلہ کی تحقیق میں بیان فرماتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ جنس کی تعریف آپ نے کی ہے وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہو ماہو کے جواب میں تو اس تعریف میں یہ ماہو کیا ہے، جواب ما کا مطلب ہے یعنی مجہول تصوری کے طلب کرنے کا ایک آلہ ہے اور ہو کو اس کے ساتھ ملا کر ماہو کہا جاتا ہے اور ماہو کے جواب میں کبھی نوع کبھی جنس اور کبھی حد تام واقع ہوتا ہے، اور ان کے مواقع کہ کون کس موقع پر واقع ہوگا۔ اس کا پتہ مسائل کے سوال سے چلے گا۔ اس لئے کہ مسائل کا سوال دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو سوال میں امر واحد مذکور ہوگا یا امر متعدد۔ اگر امر واحد مذکور ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ امر واحد امر کلی ہوگا یا جزئی اگر وہ امر واحد جزئی ہے مثلاً زید ماہو تو جواب میں نوع یعنی انسان واقع ہوگا۔ اور اگر امر واحد کلی ہے جیسے الانسان ماہو تو جواب میں حد تام یعنی حیوان ناطق واقع ہوگا۔ اور اگر سوال میں چند امور یعنی امور متعددہ مذکور ہیں، تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ چند



امور متفق الحقائق ہیں یعنی ماہیت مشترکہ مختصہ ہیں یا نہیں۔ اگر وہ چند امور ماہیت مشترکہ مختصہ ہیں یعنی متفق الحقائق ہیں تو اس کے جواب میں نوع بھی واقع ہوگا اور حد تام بھی واقع ہوگا، جیسے زید و عمرو و بکر و غیر ہم ماہم جو سب انسان بھی ہو سکتا ہے اور حیوان ناطق بھی ہو سکتا ہے، اور اگر سوال میں امور متعددہ مختلف الحقائق یعنی امور مشترکہ غیر مختصہ مذکور ہے تو اس کے جواب میں جنس واقع ہوگا۔ جیسے الانسان والبقر والغنم ماہم جواب آئے گا حیوان۔

”ومن ههنا يقترح“ الخ۔

فرماتے ہیں کہ اس بات سے کہ جنس ماہیت مشترکہ غیر مختصہ پر محمول ہوتا ہے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو جنسوں کا ہونا مرتبہ واحد میں ممکن نہیں ہے۔ یعنی ایک ماہیت کے لئے دو جنس مرتبہ واحد میں یعنی دونوں کے دونوں قریب یا بعید ہوں ناجائز ہے، ورنہ استغناء ذاتی کا لازم آئے گا، ذات سے یا تو دو کا ایک ہونا لازم آئے گا، مثلاً اگر ہم نے سوال کیا ماہیت سے تو یا تو جواب میں دونوں جنس واقع ہوں گے یا ایک۔ اگر ایک واقع ہوا تو دوسرے سے استغناء لازم آئے گا اور اگر دونوں واقع ہوئے تو دو کا ایک ہونا لازم آئے گا ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو جنس ہوں دو مرتبہ میں جیسے انسان ایک ماہیت ہے اور اس کا ایک جنس حیوان ہے مگر جنس قریب اور ایک جنس جسم نامی ہے مگر جنس بعید ہے۔ ہاں دو ماہیت کے لئے دو جنس ہو دو مرتبہ میں، یہ بھی جائز ہے جیسے انسان کا جنس قریب حیوان ہے۔ اور فرس کا جنس بعید جسم نامی ہے اسی طرح دو ماہیت کے لئے دو جنس ہو

بیک مرتبہ یہ بھی جائز ہے جیسے انسان اس کا جنس قریب حیوان اور شجر اس کا جنس قریب نامی۔

”الثانی وجود الجنس“ الخ۔

### بحث ثانی کی تفہیم:

یہاں سے مصنف دوسری بحث کو بیان فرماتے ہیں یہ بھی مسئلہ کی تحقیق میں ہے، مسئلہ یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں جنس اور نوع اور جنس جز ہے کل کا اور نوع کل ہے اور قاعدہ ہے کہ جز مقدم ہوتا ہے کل پر لہذا جنس کو مقدم ہونا چاہئے نوع پر لیکن جنس کے دو وجود ہیں ایک وجود ابہامی اور ایک وجود تحصلی تو جنس باعتبار اپنے وجود تحصیل کے نوع پر مقدم نہیں ہے، بلکہ جنس کا وجود تحصلی بعینہ نوع کا وجود ہے ذہن کے اعتبار سے اور خارج کے اعتبار سے بھی نہ تو جنس مقدم ہے اپنے وجود تحصیل کے اعتبار سے نوع پر نہ تو قبلیت ذاتی کے ساتھ اور نہ تو قبلیت زمانی کے ساتھ کسی طرح بھی مقدم نہیں ہے کیونکہ جنس وجود تحصلی کے ساتھ اس وقت موجود ہوتا ہے جبکہ فصل کے ساتھ مرکب اور مل جائے اور جنس فصل کے ساتھ ملنے کے بعد بعینہ نوع بن جاتا ہے۔ جیسے حیوان ہے جب اس کو ناطق کے ساتھ ملایا تو بعینہ یہ انسان بن گیا۔ اسی وجہ سے وجود تحصیل کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں، اور کوئی کسی پر مقدم نہیں ہے ہاں جنس اپنے وجود ابہامی کے اعتبار سے نوع سے مقدم ہے یعنی فصل کے ملانے سے پہلے جیسے حیوان بغیر ناطق کے ملائے ہوئے وجود ابہامی کے ساتھ موجود ہے اور اس وقت یہ مقدم ہے نوع یعنی

انسان پر اور مبہم ہے جیسا کہ لون یعنی رنگ یہ بھی مبہم ہے دل کو اطمینان حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے فصل کا لاسنر پیلا کونہ ذکر کیا جائے اسی طرح اگر کوئی کہہ دے کہ حیوان لاؤ تو دل کو اطمینان نہیں ہوگا اور اس میں ابہام پایا جاتا ہے۔ ہاں جب ناطق ناہق فصل کو ذکر کر دیں گے تو ابہام رفع ہو جائے گا۔ شبہ ہوتا ہے کہ جس طرح جنس میں ابہام ہوتا ہے اسی طرح نوع میں بھی ابہام ہوتا ہے، چونکہ جب صرف انسان بولا جاتا ہے تو بھی دل کو اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ آیا زید یا عمر یا بکر وغیرہم مراد ہے تو ابہام دونوں میں پایا گیا لہذا جنس اور نوع میں فرق کیا ہوا، جواب ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جنس میں ڈبل ابہام ہوتا ہے اور نوع میں سنگل ابہام ہوتا ہے، یعنی جنس میں دو طریقے سے ابہام ہوتا ہے اول ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے ابہام ہے اور ثانی شخصیت اور ہاذیت کے اعتبار سے ابہام ہے۔ بخلاف نوع کے کہ اس میں صرف ابہام ہوتا ہے شخصیت و ہاذیت کے اعتبار سے، کیونکہ نوع مثلاً انسان کی حقیقت متعین ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ جنس یعنی حیوان دو تحصیل کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اور نوع یعنی انسان ایک تحصیل کی طرف محتاج ہوتا ہے یہ فرق ہے ان دونوں میں۔

”الثالث ما لفرق بین الجنس والمادة“ الخ۔

بحث ثالث کی تنقیح:

تیسری بحث میں مصنف فرماتے ہیں کہ جنس اور مادہ کے درمیان کیا فرق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی شئی ہے اگر ہم اس کو کسی شئی کے لئے جنس قرار

دیتے ہیں تب تو یہ محمول ہوتا ہے اس شئی پر مثلاً جسم اگر ہم اس کو جنس قرار دیں انسان کے لئے تو یہ انسان پر محمول ہوگا اور اگر اس جسم کو انسان کے لئے مادہ قرار دیں تو یہ انسان پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ حمل محال ہو جاتا ہے تو کیا فرق ہے جنس اور مادہ کے درمیان۔ جواب دیتے ہیں کہ جنس اور مادہ ذات کے اعتبار سے تو متحد ہیں مگر فرق ان دونوں کے درمیان اعتباری ہے وہی اعتبارات ثلاثہ یعنی شرط شئی۔ بشرط لاشئی۔ لا بشرط شئی کی وجہ سے ہاں بشرط شئی میں محض اتحاد ہوتا ہے اور بشرط لاشئی میں محض مغایرت ہوتی ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں، ان دونوں سے قطع نظر یعنی من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت ہوتی ہے اور اس مرتبہ میں حمل جائز ہے چونکہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت شرط ہے، اسی وجہ سے لا بشرط شئی کے مرتبہ کو مرتبہ حمل بھی کہتے ہیں۔ جواب دیتے ہیں کہ جنس اور مادہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں فرق ان میں اعتباری ہے مثلاً اگر جسم کو بشرط شئی کے درجہ میں مانیں گے یعنی بشرط ناطق کے درجہ میں تو یہ نوع ہوگا اور اگر اسی جسم کو بشرط لاشئی یعنی بشرط لا ناطق کے درجہ میں لیا جائے تو مادہ بن جائے گا اور ان دونوں درجہ میں حمل نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اول مرتبہ میں محض اتحاد اور ثانی مرتبہ میں محض مغایرت پائی جاتی ہے۔ اور حمل کے لئے اتحاد و مغایرت دونوں شرط ہے اور اگر اسی جسم کو لا بشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے تو یہ جنس بن جائے گا یعنی جسم کے ساتھ ہزار معانی کا بھی اتصاف ہو اور داخل بھی ہو مگر جب جسم کے ساتھ ان معانی کے اتصاف اور عدم اتصاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی جسم کو لا بشرط شئی کے درجہ میں مانا جائے تو یہ جنس ہوگا۔ اور یہ مجہول یعنی مبہم ہوگا اور نہ

معلوم ہوگا کہ جسم کس صورت پر ہے اور اس وقت محمول ہوگا تمام اس نوع پر جو مرکب ہو رہا ہے صورت اور مادہ سے خواہ ایک ہو یا ہزار ہو، چونکہ جسم کے ساتھ جب اتصاف اور عدم اتصاف کا اعتبار نہیں کیا گیا تو مطلب یہ ہے کہ من وجہ اتصاف اور من وجہ عدم اتصاف معتبر ہے۔ لہذا اس وقت یہ محمول ہوگا چونکہ حمل کے شرائط پائے گئے۔ تو دیکھئے یہ دونوں ذات کے اعتبار سے ایک ہی یعنی جسم ہی ہیں مگر فرق اعتباری ہے کہ بشرط لاشئی کے درجہ میں مادہ ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں جنس ہے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے سوال میں صرف مادہ اور جنس کو بیان کیا تھا اور جواب میں ان دونوں کے علاوہ نوع (یعنی جب بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو نوع ہوگا) کا بیان بھی آ گیا۔ یہ تو جواب بالزیادت ہے جواب نوع کا بیان تبعاً ذکر کر دیا گیا ہے، ہاں مادہ کہتے ہیں جزء خارجی کو اور جنس کہتے ہیں جزء ذہنی کو اور مرکب کی دو ہی قسمیں ہیں ایک مرکب خارجی اور ایک مرکب ذہنی مرکب ذہنی کے اجزاء کو جنس اور فصل کہتے ہیں اور مرکب خارجی کے اجزاء کو صورت اور مادہ کہتے ہیں۔ اور اجزاء ذہنیہ کا خاصہ یہ ہے کہ ان کے ہر جزء کا حمل کل پر علاحدہ علاحدہ اور مجموعۂ دونوں طریقے سے ہوتا ہے مثلاً انسان اس کے اجزاء ذہنیہ حیوان اور ناطق ہیں، تو الانسان حیوان ناطق، اور الانسان حیوان اور الانسان ناطق کہہ سکتے ہیں۔ اور اجزاء خارجیہ کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ہر جزء کا حمل کل پر نہ تو جدا جدا کیا جاسکتا ہے اور نہ مجموعۂ کیا جاسکتا ہے۔ یعنی مثلاً دار دیواریں ہیں یا دار چھت ہے نہیں کہا جاسکتا۔

”وهذا عام“ الخ۔

یہاں سے مصنف ایک ہی شئی کو بشرط لاشئی کے درجہ میں مادہ اور اسی شئی کو لا بشرط شئی کے درجہ میں جنس کہنے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ عام ہے ہر جگہ جاری ہو سکتا ہے جس کی ذات بسیط ہو اور جس کی ذات مرکب ہو یعنی خواہ بسیط ہو یا مرکب دونوں جگہ یہ قاعدہ اور یہ اعتبار جاری کیا جاسکتا ہے مگر بات اتنی ہے کہ مرکب میں جنس کے معنی کی تعیین و تحصیل دقیق اور مشکل ہے اور بسیط میں مادہ کی تعیین مشکل ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ مشکل کیوں ہے، جواب اس لئے کہ ایک ہی شئی کو ایک اعتبار سے مادہ اور دوسرے اعتبار سے اس شئی کو جنس بنانے کا مطلب یہ ہے کہ متعین کو مبہم اور مبہم کو متعین بنانا ہے اور متعین کو مبہم اور مبہم کو متعین بنانا امر عظیم ہے اسی وجہ سے یہ مشکل ہے۔

”وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة“۔

فرماتے ہیں کہ جو فرق جنس اور مادہ کے درمیان بیان کیا گیا ہے وہی فرق بعینہ فصل اور صورت کے درمیان بھی ہے وہ یہ کہ فصل اور صورت دونوں متحد بالذات ہیں مگر فرق ان دونوں میں اعتباری ہے وہ یہ کہ مثلاً ناطق بشرط لاشئی کے درجہ میں صورت ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں فصل ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ جنس اور مادہ ایک ہی ہے فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت ایک ہی ہے فرق اعتباری ہے۔

”ومن ههنا تسمعهم“ الخ۔

اور اسی وجہ سے یعنی جنس اور مادہ کے درمیان اور فصل اور صورت کے درمیان فرق بیان کرنے کی وجہ سے معلوم ہو گئی یہ بات کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔ اور یہاں پر مناطقہ سے یہی بات سنے گا تو جو مذکورہ بالا ہے

یعنی جس کو آپ مرکب خارجی میں مادہ کہتے ہیں اسی کو مرکب ذہنی میں جنس کہیں گے۔ اور جس کو آپ مرکب خارجی میں صورت کہتے ہیں، اسی کو آپ مرکب ذہنی میں فصل کہیں گے۔

”والرابع قالوا ان الکلی جنس الخمسة للخمسة فهو أعم وأخص من الجنس معاً۔“

### بحث رابع کی توضیح:

یہاں سے مصنف ”چوتھی بحث کو بیان فرما رہے ہیں سوال و جواب کے طور پر اس سوال کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ کے سمجھنے پر، اول مقدمہ یہ ہے کہ جنس عام ہوتی ہے ذی جنس سے ثانی مقدمہ یہ ہے کہ فرد اخص ہوتا ہے ذی فرد سے، ثالث مقدمہ یہ ہے کہ ایک ہی شئی کا عام اور اخص ہونا باطل ہے۔ اب سنئے سوال یہ ہے کہ کلی ایک شئی ہے اور اس کا عام اور اخص ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ کلی جنس ہے کلیات خمسہ کے لئے اور کلیات خمسہ ذی جنس ہے اور جنس عام ہوتی ہے ذی جنس سے، لہذا کل عام ہو گیا کلیات خمسہ سے اور کلیات خمسہ میں سے ایک جنس بھی ہے۔ لہذا کلی عام ہو گئی جنس سے بھی، اسی طرح کلی خاص بھی ہے۔ اس لئے کہ کلی فرد ہے جنس کا، کیونکہ جنس کہتے ہیں جو کثیرین مختلفین پر صادق آئے تو جس طرح حیوان پر جنس صادق آتی ہے جو کہ جنس کا ایک فرد ہے اسی طرح جنس کلی پر بھی صادق آئے گی کیونکہ یہ بھی کثیرین پر محمول ہوتی ہے، لہذا کلی بھی جنس کا ایک فرد بنی اور جنس ذی فرد ہوا اور

قاعدہ ہے کہ فرد خاص ہوتا ہے ذی فرد سے لہذا کلی اخص ہوئی جنس سے، جیسا کہ دیکھو  
زید فرد ہے اور انسان ذی فرد ہے اور زید خاص ہے انسان سے، تو دیکھئے کلی جنس سے  
عام بھی ہوئی اور اخص بھی ہوئی، اور حالانکہ ایک شئی کا عام اور اخص ہونا باطل ہے۔

”و حله“ الخ۔

فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا حل یعنی جواب یہ ہے کہ کلی عام ہے جنس سے  
کلیات خمسہ کے جنس ہونے کے اعتبار سے اور کلی اخص ہے جنس سے جنس کے فرد  
ہونے کے اعتبار سے یعنی کلی عام ہے ذات کے اعتبار سے اور اخص ہے عرض کے  
اعتبار سے، اور ذات کا اعتبار مغایر ہے عرض کے اعتبار کے اور ایک شئی کا عام اور اخص  
ہونا ایک اعتبار سے تو ناجائز ہے اور اگر دو اعتبار سے ہو تو جائز ہے اور اس جگہ کلی کا عام  
ہونا لازم آرہا ہے جنس یعنی ذات ہونے کے اعتبار سے اور اخص ہونا لازم آرہا ہے فرد  
یعنی عرض ہونے کے اعتبار سے اور قاعدہ ہے کہ اعتبارات کے تفاوت یعنی بدلنے سے  
احکام بدل جاتے ہیں، لہذا فلا اشکال۔

”ومن ههنا تبين ما قيل“ الخ۔

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے کہ اعتبارات  
کے (بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں) تفاوت سے احکام متفاوت ہو جاتے ہیں یہ  
اشکال کا سمجھنا موقوف ہے ۲ مقدمہ پر (۱) فرد مغائر ہوتا ہے ذی فرد کے، (۲) غیر کا  
سلب غیر سے جائز ہے شئی کا سلب خود اس کی ذات سے جائز نہیں، یہ اشکال بھی دفع  
ہو گیا کہ کلی فرد ہے کلی کا۔ کیونکہ کلی کہتے ہیں جو کثیرین پر صادق آئے، لہذا جس طرح



سے یہ کلی حیوان انسان وغیرہما پر صادق آتی ہے اسی طرح سے یہ کلی خود کلی پر صادق آتی ہے لہذا جس طرح سے حیوان و انسان وغیرہما کلی کے افراد ہیں اسی طرح سے کلی بھی خود کلی کا ایک فرد ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ فرد ذی فرد کا مغایر ہوتا ہے یعنی فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے، اور غیر کا سلب غیر سے جائز ہے لہذا کلی بھی کل کا غیر ہوا اور کلی کا سلب کلی سے جائز ہو گیا یعنی الکلی لیس بکلی کہنا جائز ہو گیا، اور کلی کا ثبوت اپنی ذات کے لئے یعنی کلی کے لئے لازم اور واجب ہے اور حالانکہ یہ سلب الشئی عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے، اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے۔ لہذا کلی کا فرد بننا کلی کے لئے بھی محال ہو گیا۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب یہیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ کلی کا اثبات کلی کے لئے واجب ہے اور اعتبار سے اور سلب ہو رہا ہے اور اعتبار سے اس لئے کہ کلی کا ثبوت کلی کے لئے عینیت کے اعتبار سے ہے اور سلب کلی سے فردیت کے اعتبار سے ہے اور اعتبارات کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں لہذا اگر ایک ہی شئی کا اثبات اور سلب دو اعتبار سے ہو تو جائز ہے۔

”نعم يلزم أن يكون“۔

اس نعم سے بھی مصنف ایک اشکال کا حل فرماتے ہیں، اس کا سمجھنا موقوف ہے ایک مقدمہ پر شئی واحد کے لئے عین و غین ہونا محال ہے، یعنی وہ عین شئی بھی ہو اور غیر شئی بھی ہو، اشکال یہ ہے کہ شئی کی حقیقت شئی کے لئے عین ہوتی ہے اور شئی کا عین شئی میں داخل ہوتا ہے، یعنی بعینہ شئی ہوتا ہے، اور یہاں پر کلی کا کلی میں داخل ہونا بھی لازم آرہا ہے چونکہ کلی بعینہ کلی ہے اور خارج ہونا بھی لازم آرہا ہے کیوں کہ کلی فرد

ہے کلی کا اور فرد ذی فرد سے خارج ہوتا ہے تو کلی جو کلی کی حقیقت ہے اس کا داخل ہونا بھی لازم آرہا ہے کلی میں اور خارج ہونا بھی لازم آرہا ہے کلی سے اور یہ ناجائز ہے مگر جواب دیتے ہیں مصنف کہ اگر داخل ہونا اور خارج ہونا دونوں ایک اعتبار سے ہوتا تب تو ناجائز اور محال تھا مگر جب دو اعتبار سے ہو گیا تو پھر کوئی اشکال نہیں ہے اور یہ جائز ہے، کیونکہ کلی جو کلی کی حقیقت ہے یہ کل میں داخل ہے اور کلی کے لئے عین تو ہے حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اور کل کی حقیقت کل سے خارج ہے فردیت کے اعتبار سے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ”لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة“ یعنی اگر اعتبارات نہ ہوتے تو دنیا کی تمام حکمتیں باطل ہو جاتیں۔

”الخامس قيل إن كان موجوداً فهو مشخص“ الخ۔

### بحث خامس کی تشریح:

یہاں سے مصنف پانچویں بحث کو ذکر کرتے ہیں اور یہ بھی بحث سوال و جواب کے طور پر ہے اس سوال کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر۔ اول مقدمہ یہ ہے کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے اور ثانی مقدمہ یہ ہے کہ ہر مشخص کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع ہے اور ثالث مقدمہ یہ ہے کہ معدوم شئی کا موجود شئی کے لئے جز ہونا باطل ہے۔ اب اشکال سنئے مثلاً حیوان کو لے کر میں پوچھتا ہوں کہ یہ معدوم ہے یا موجود دونوں یعنی موجود اور معدوم تو ہو نہیں سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ نہ موجود ہو اور نہ معدوم ہو۔ ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، اور یہ دونوں ناجائز ہے،

لہذا لامحالہ آپ یہ ضرور فرمائیں گے کہ یا تو حیوان موجود ہے یا معدوم اگر یہ فرمائیں گے کہ حیوان موجود ہے تو ہر موجود مشخص ہوتا ہے اور ہر مشخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے لہذا حیوان کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوگا، حالانکہ حیوان کثیرین پر صادق آتا ہے، اور اگر آپ یہ فرمائیں گے کہ حیوان معدوم ہے تو پھر حیوان کا انسان کے لئے جزء بننا جو کہ موجود ہے باطل ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ معدوم موجود کا جزء نہیں بن سکتا۔ اور حالانکہ حیوان انسان کا جز بنتا ہے۔

”و حله“ الخ۔

یہاں سے مصنفؒ اس اشکال کا حل اور جواب فرماتے ہیں کہ ہم شق اول کو اختیار کریں گے کہ جنس یعنی حیوان موجود ہے اور اس وقت تمہارا یہ اشکال کرنا کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ تشخص میں دو اعتبار ہیں۔ ایک یہ کہ تشخص عارض ہو معروض کو اور معروض کی حقیقت سے خارج ہو تو اس وقت تشخص سے قطع نظر کرتے ہوئے معروض کثیرین پر من حیث ہی ہی صادق آ سکتا ہے، کیونکہ اس وقت تشخص عارض ہے اور خارج ہے۔ اور عارض خارج سے قطع نظر کیا جاسکتا ہے لہذا اس وقت تو جنس کثیرین پر صادق آ سکتا ہے، اور تشخص میں دوسرا اعتبار یہ ہے کہ یہ معروض کو عارض ہو اور داخل ہو معروض کی حقیقت میں۔ اس وقت تشخص سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا ہے چونکہ داخل شئی سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا اس وقت جنس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع ہوگا۔ تو مطلب یہ نکلا کہ ہر موجود میں تشخص کا داخل ہونا ضروری نہیں بلکہ ممنوع ہے۔ بلکہ بعض موجود میں عارض خارج ہوگا اور بعض موجود

میں تشخص عارض داخل ہوگا تو اس وقت تشخص سے مراد معنی اول یعنی تشخص خارجی ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع نہیں، اور جس تشخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے یعنی تشخص داخلی وہ ہماری یہاں مراد نہیں ہے، فلا اشکال۔

”الثانی النوع“ الخ۔

نوع کی تعریف اور تعارف:

یہاں سے مصنف کلی کی دوسری قسم نوع کو بیان فرما رہے ہیں کہ نوع کے دو معنی آتے ہیں، ایک معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی اور ثانی معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں، نوع کے اول معنی ہیں کہ نوع کہتے ہیں اس کلی کو جو محمول ہو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں اس معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہتے ہیں، مثلاً انسان اور نوع کے دوسرے معنی ہیں کہ نوع اس ماہیت کو کہتے ہیں جس پر اور اس کے غیر یعنی دوسری ماہیت پر جنس محمول ہو ماہو کے جواب میں قول اول کے اعتبار سے یعنی بلا واسطہ اور اس معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں، مثلاً انسان اور فرس ان دونوں کو لے کر جب سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان یعنی جنس آئے گا، اسی طرح اگر حیوان اور شجر کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جسم نامی یعنی جنس آئے گا، لہذا ان تمام یعنی انسان فرس حیوان اور شجر کو نوع اضافی کہا جائے گا۔ یعنی جن ماہیت پر یہ جنس محمول ہوگا ان میں سے ہر ماہیت کو نوع اضافی کہا جائے گا۔ کسی نے سوال کیا کہ نوع کے ان دونوں معنی یعنی نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت

کیا ہے، یعنی فرق کیا ہے، جواب ان دونوں معنی کے درمیان نسبت کیا ہے اس میں اختلاف ہے، بعض تو فرماتے ہیں کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے، اس کا مادہ اجتماعی انسان ہے کہ یہ نوع حقیقی بھی ہے کیونکہ انسان کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہوتا ہے، اور نوع اضافی بھی ہے کیونکہ انسان اور اس کے ساتھ فرس کو ملا کر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان محمول ہوتا ہے، اور مادہ افتراقی جو نوع حقیقی ہو اضافی نہ ہو، جیسے نقطہ کہ یہ نوع حقیقی ہے کیونکہ نقطہ کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہوتا ہے، اس لئے کہ تمام نقطہ کی حقیقت ایک ہے کہ نقطہ کہتے ہیں طرف خط کو نوع اضافی نہیں ہے کیونکہ اگر آپ نقطہ کو نوع اضافی مانیں گے تو اس کے لئے جز ہونا لازم آئے گا، اور حالانکہ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ نقطہ بسیط ہے اور بسیط کا کوئی جزء نہیں ہوتا ہے، تو مطلب یہ کہ نقطہ کو نوع اضافی ماننے کی صورت میں مرکب ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ جب نقطہ نوع اضافی ہوگا تو نوع اضافی کہتے ہیں کہ ایک ماہیت اور اس کے علاوہ ایک اور ماہیت کے جواب میں جنس محمول ہو اور جس ماہیت پر جو جنس محمول ہوگا وہ جنس اس ماہیت کا جز ہوگی، تو جب نقطہ نوع اضافی ہوگا تو لا محالہ نقطہ پر جنس محمول ہوگا، اور وہ جنس نقطہ کا جز ہوگا تو نقطہ کے لئے جز ہونا لازم آئے گا، اور نقطہ مرکب ہو جائے گا اور حالانکہ نقطہ بالاتفاق بسیط ہے، لہذا نقطہ پر صرف نوع حقیقی صادق آتا ہے نوع اضافی صادق نہیں آتا ہے اور وہ مادہ افتراقی جس پر صرف نوع اضافی صادق آئے نوع حقیقی صادق نہ آئے جیسے حیوان اور شجر کہ یہ دونوں نوع اضافی ہیں چونکہ ان کے جواب میں جسم نامی یعنی جنس محمول ہوتا ہے اور نوع حقیقی نہیں چونکہ یہ کثیرین متفقین

بالحقائق پر محمول نہیں ہوتے ہیں، ہاں نقطہ کہتے ہیں طرف خط کو اور خط کہتے ہیں طرف سطح کو اور سطح کہتے ہیں طرف جسم کو اور جسم کہتے ہیں قابل ابعاد ثلاثہ کو اور ابعاد جمع ہے بعد کی۔ اور بعد کہتے ہیں حصہ کو تو جو تین حصہ کو یعنی طول، عرض، عمق کو قبول کرنے والا ہوگا اس کو جسم کہتے ہیں، اور بعضوں نے فرمایا کہ نہیں نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نوع حقیقی خاص مطلق اور نوع اضافی عام مطلق ہے، یعنی جہاں جہاں نوع حقیقی پائی جائے گی وہاں وہاں نوع اضافی کا پایا جانا ضروری ہے، جیسے انسان یہ نوع ہے اور جہاں جہاں نوع اضافی پائی جائے وہاں وہاں نوع حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، جیسے حیوان نوع اضافی ہے حقیقی نہیں، شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نوع اضافی کی تعریف میں قولاً اولیاً کی قید کیوں لگائی، جواب قولاً اولیاً کی قید لگا کر مصنف نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ نوع حقیقی کی تعریف میں صنف جیسے رومی، زنجی وغیرہ اور تشخص بھی داخل ہے کیونکہ رومی اور انسان کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اسی طرح زید اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے گا تو جواب میں جنس یعنی حیوان محمول ہوگا، حالانکہ زید اور رومی کو کوئی بھی نوع اضافی نہیں کہتا ہے، اور یہ آپ کی تعریف میں داخل ہے، اس کا جواب قولاً اولیاً بڑھا کر دیا۔ جنس جن دو ماہیتوں پر محمول ہو رہی ہے ان دو ماہیتوں میں سے ہر ایک کو نوع اضافی تو کہیں گے مگر بشرطیکہ وہ جنس ان ماہیتوں پر بلا واسطہ محمول ہو تو قولاً اولیاً سے مراد بلا واسطہ ہے، اور اگر بلا واسطہ محمول نہ ہو تو اس کو نوع اضافی نہیں کہیں گے تو رومی اور زید ان دونوں پر اگرچہ جنس یعنی حیوان محمول

ہو جاتا ہے مگر بلا واسطہ محمول نہیں ہوتا ہے لہذا ان دونوں کو نوع اضافی نہیں کہیں گے، کیونکہ زید اور رومی پر جو حیوان محمول ہو رہا ہے یہ بواسطہ انسان کے محمول ہو رہا ہے، بلا واسطہ محمول نہیں ہو رہا ہے۔ کل حقیقۃً بالنسبۃ الی حصہ ہا نوع۔ درمیان میں یہ عبارت چھوٹ گئی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر حقیقت یا ہر کلی اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے، ہاں اگر کلی کی نسبت حصص کی طرف ہے تو نوع ہے اور اگر کلی کی نسبت افراد کی طرف ہو تو کلی بھی جنس بھی نوع اور کبھی خاصہ اور کبھی عرض عام ہوگی۔ اصل میں یہ تین چیزیں ہیں، ایک حصہ، ایک فرد، اور ایک تشخص اور فرد کی جمع افراد اور تشخص کی جمع اشخاص آتی ہے، اور حصہ کی جمع حصص تو ہے ہی، یہ تینوں یعنی، حصہ، فرد، تشخص مقید کے اقسام ہیں، اور مقید کہتے ہیں ہواً مطلق مع القید۔ یعنی وہ مطلق جو قید کے ساتھ ہو، جیسے وجود یہ مطلق ہے، اور اس کو مقید کیا زید کے ساتھ اور کہا وجود زید اب اس میں تین پرزے ہوئے۔ ایک مطلق دوسرا مقید تیسرا تقید۔ تو اس میں وجود مطلق ہے اور زید مقید ہے اور زید اور وجود کے درمیان جو نسبت ہے وہ تقید ہے، اب اس کے بعد تین اعتبار جاری ہوتے ہیں اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید مقید میں داخل ہے اور تقید خارج ہے تو اس کو حصہ کہتے ہیں اور اگر اعتبار اس بات کا ہے کہ مقید میں تقید داخل اور قید خارج ہے تو اس کو تشخص کہتے ہیں اور اگر اعتبار اس بات کا ہو کہ قید اور تقید دونوں مقید میں داخل ہے تو اس کو فرد کہتے ہیں وہو کالجنس۔ فرماتے ہیں کہ نوع اضافی مثل جنس کے ہے یعنی جس طرح جنس کی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب اسی طرح نوع کی بھی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب۔ غیر مرتب کو مفرد بھی کہتے ہیں، یعنی یہاں سے

مصنف جنس اور نوع کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔ ترتیب اور عدم ترتیب کے اعتبار سے۔ فرماتے ہیں کہ جنس اور نوع میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب اور غیر مرتب کا دوسرا نام (مفہوم) مفرد بھی ہے۔ پھر مرتب کی تین قسمیں ہیں، خواہ جنس مرتب ہو یا نوع مرتب ہو۔ عالی، سافل، متوسط۔ ہاں مرتب خواہ جنس ہو یا نوع ہو کہتے ہیں اس جنس اور نوع کو جو سلسلہ ترتیب میں واقع ہو۔ شبہ ہوتا ہے کہ سلسلہ ترتیب میں واقع ہونے کا مطلب کیا ہے۔ جواب سلسلہ ترتیب میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جنس اور نوع کے نیچے اوپر یا صرف اوپر اوپر یا صرف نیچے نیچے انواع اور اجناس ہوں۔ اگر کسی جنس کے اوپر ہی صرف اجناس ہوں اور نیچے کوئی جنس نہیں ہے تو اس کو جنس سافل کہتے ہیں۔ جیسے حیوان۔ اور اگر اوپر اور نیچے دونوں طرف اجناس ہیں تو اس کو جنس متوسط کہتے ہیں۔ اور اگر صرف نیچے اجناس ہوں اوپر کوئی جنس نہ ہو تو اس کو جنس عالی کہتے ہیں جیسے جوہر اور اگر اسی طرح نوع اس جگہ نوع سے مراد نوع اضافی ہے حقیقی نہیں۔ کہ صرف اس کے نیچے نیچے انواع ہوں تو اس کو نوع عالی کہتے ہیں جیسے جسم مطلق اور اگر کسی نوع کے اوپر اور نیچے انواع ہوں تو اس کو نوع متوسط کہتے ہیں۔ جیسے حیوان۔ اور اگر کسی نوع کے اوپر اوپر صرف انواع ہوں نیچے کوئی نوع نہ ہو تو اس کو نوع سافل کہتے ہیں جیسے انسان اور دوسری قسم یعنی غیر مرتب جس کا دوسرا نام مفرد ہے اس کو مصنف نے بیان نہیں کیا ہے چونکہ اس کا خارج میں وجود ہی نہیں ہے، کیونکہ ایسی کوئی جنس اور نوع ہے ہی نہیں جو سلسلہ ترتیب میں واقع نہ ہو۔ اس جگہ ایک اشکال ہوتا ہے کہ جب جنس کے مثل نوع اضافی ہے۔ تو جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا



ہے۔ اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہنا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ جنس میں جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب

”لأن الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص“۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اس وجہ سے ہے کہ جنس اور نوع میں ترتیب کے اعتبار سے فرق ہے۔ ویسے نفس ترتیب دونوں برابر ہیں۔ مگر جنس میں ترتیب صعودی یعنی باعتبار عمومیت کے ہے۔ اور نوع میں ترتیب نزولی یعنی باعتبار خصوصیت کے ہے۔ یعنی نوع کا دارومدار خصوصیت پر اور جنس کا دارومدار عمومیت پر ہے۔ اس کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ منطقیوں کی دو ترکیب ہے، ایک نوع النوع اور ایک جنس الجنس، اور فرماتے ہیں کہ نوع مضاف خاص ہوتا ہے نوع مضاف الیہ سے، تو نوع النوع کے معنی ہوں گے وہ نوع جو خاص ہو نوع سے۔ اور نوع الانواع کے معنی ہوں گے وہ نوع جو تمام انواع سے خاص ہو۔ اور تمام انواع سے خاص چونکہ نوع سافل ہوتی ہے اسی وجہ سے نوع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جنس مضاف عام ہوتا ہے جنس مضاف الیہ سے لہذا جنس الجنس کے معنی ہوں گے وہ جنس جو جنس سے عام ہو اور جب جنس الاجناس کے معنی ہوں گے وہ جنس جو تمام جنسوں سے عام ہو، اور تمام جنسوں سے عام چونکہ جنس عالی ہوتی ہے اسی وجہ سے جنس میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ جنس کا تعلق عمومیت کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں۔ اور نوع کا تعلق خصوصیت کے ساتھ ہے

اسی وجہ سے نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

### ”الثالث الفصل“۔

## فصل کی تعریف:

یہاں سے مصنف فصل کو بیان فرما رہے ہیں کہ فصل کہتے ہیں اس کلی کو جو اُمی شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں واقع ہو۔ شبہ ہوتا ہے کہ اُمی شئی ہونی جو ہرہ کیوں کہا، ذاتہ کیوں نہیں کہا۔ جواب کل جدید لذید کی وجہ سے شبہ ہوتا ہے کہ اُمی کیا ہے۔ جواب یہ آلہ طلب ہے جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہو گیا کہ آلہ طلب چار ہیں۔ ما، اُمی، ہل، لم۔ ان میں سے دو پہلے مطلوب تصوری کے لئے آتے ہیں، اور دو آخر کے مطلوب تصدیقی کے لئے آتے ہیں۔ بہر حال اُمی اس کے جواب میں ممیز واقع ہوتا ہے۔ یعنی اُمی ممیز کے طلب کے لئے آتا ہے۔ اور ممیز کی دو قسمیں ہیں ذاتی اور عرضی۔ تو کبھی اُمی کے جواب میں ممیز ذاتی واقع ہوگا۔ اور کبھی اس کے جواب میں ممیز عرضی واقع ہوگا۔ سوال ہوتا ہے کہ کب کونسا ممیز ای کے جواب میں واقع ہوگا۔ اس کا پتہ کس طرح چلے گا۔ جواب اس کا پتہ سائل کے سوال سے چلے گا۔ اگر سائل نے اپنے سوال میں جو ہرہ یعنی ذاتہ کا لفظ بڑھایا ہے تو جواب میں ممیز ذاتی واقع ہوگا جیسے الانسان اُمی حیوان ہونی ذاتہ۔ یعنی جو ہرہ تو جواب میں ناطق واقع ہوگا۔ کیونکہ ناطق انسان کا ممیز ذاتی ہے۔ اور اس سوال کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اس کلی کو بتاؤ جو انسان کی حقیقت میں داخل ہو، اور انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنائے، اب چونکہ فصل ہی یعنی ناطق ہی انسان کو

تمام ماعدا سے ممتاز بناتی ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے اس لئے انسان ای حیوان ہونی ذاتہ کے جواب میں ناطق ہی واقع ہوگا۔ ناطق کہتے ہیں مدرک بالکلیات والجزئیات کو۔ اور اگر سائل نے اپنے سوال میں عرضہ کا لفظ بڑھایا ہے تو اس کے جواب میں ممیز عرضی واقع ہوگا۔ جیسے انسان ہی حیوان ہونی عرضہ کے جواب میں ضاحک واقع ہوگا۔ کیونکہ سوال سے مقصود تھا کہ انسان کی اس کلی کو بتاؤ جو انسان کو تمام ماعدا سے ممتاز بنائے اور انسان ہی کے ساتھ خاص ہو اور انسان ہی کو عارض ہو اور یہ بات چونکہ ضاحک میں پائی جاتی ہے اس لئے اس کے جواب میں ضاحک ہی واقع ہوگا۔ ہاں، تو ای شئی ہونی جو ہرہ یعنی ذاتہ کے جواب میں جو کلی واقع ہو اس کو فصل کہتے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ اس کے جواب میں صرف فصل واقع ہوگا۔ شبہ ہوتا ہے کہ ای شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں فصل ہی کیوں واقع ہوگا، جنس، خاصہ، عرض عام وغیرہم، کیوں نہیں واقع ہو سکتے ہیں، جواب ای شئی ہونی جو ہرہ سے سوال کا مقصد یہ ہے کہ جواب میں وہ شئی ہونی چاہئے جو شئی کی حقیقت میں داخل بھی ہو اور جمیع ماعدا سے ممتاز بھی بنا رہا ہو، وہ صرف فصل ہے۔ اسی وجہ سے ای شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں۔ صرف فصل واقع ہوگی اور کوئی کلی واقع نہیں ہو سکتی۔

”وما لا جنس له“ الخ۔

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ جس شئی کے لئے جنس نہیں ہوگی اس کے لئے فصل بھی نہیں ہوگی جیسے وجود یہ بسیط ہے اور اس کے لئے جنس نہیں ہے، لہذا جب جنس نہیں ہے تو فصل بھی نہیں ہوگی، یعنی جنس مابہ الاشتراک ہوتا ہے اور فصل مابہ

الامتیاز ہوتا ہے اور ہر مابہ الامتیاز کے لئے مابہ الاشتراک کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب وجود کے لئے مابہ الاشتراک ہی یعنی جنس ہی نہیں ہے تو پھر اس کے لئے مابہ الامتیاز یعنی فصل بھی نہیں ہوگا۔

”فإن میزہ“ الخ۔

یہاں سے مصنف ”فصل“ کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد فصل کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ فصل قریب اور فصل بعید شبہ ہوتا ہے کہ فصل کی دو ہی قسمیں کیوں ہیں، جواب اس لئے کہ فصل شئی کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے ہے اور جنس کی دو قسمیں ہیں، لہذا فصل کی بھی دو قسمیں ہوں گی، کیونکہ اگر فصل شئی کو مشارکات جنس قریب سے ممتاز بنائے تو اس فصل کو فصل قریب کہتے ہیں۔ اور اگر فصل شئی کو مشارکات جنس بعید سے ممتاز بنائے تو اس کو فصل بعید کہتے ہیں۔

”وله نسبة إلى النوع بالتقویم“ الخ۔

فصل کے تعلقات عامہ کی بحث:

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ فصل کا تعلق اور نسبت نوع کے ساتھ بھی ہے اور جنس کے ساتھ بھی، تو نفس تعلق میں تو دونوں برابر ہیں، مگر تعلق تعلق میں فرق ہے، جیسے فعل کا تعلق فاعل کے ساتھ بھی ہے اور مفعول کے ساتھ بھی ہے مگر تعلق میں فرق ہے۔ فعل کا تعلق فاعل کے ساتھ بطریق قیام ہے اور مفعول کے ساتھ بطریق

وقوع ہے۔ اسی طرح میرا تعلق باپ کے ساتھ بھی ہے اور بیٹے کے ساتھ بھی ہے۔ میرا تعلق باپ کے ساتھ بنوۃ یعنی بیٹا ہونے کے اعتبار سے ہے اور بیٹے کے ساتھ ابوۃ یعنی باپ ہونے کے اعتبار سے ہے، تو اسی طرح فصل کا تعلق نوع کے ساتھ باعتبار تقویم کے ہے، یعنی ہر فصل کو نوع کے ساتھ ملایا جائے تو یہ فصل اس حقیقت میں داخل ہوگی۔ اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ باعتبار تقسیم کے ہے یعنی اگر فصل کو جنس کے ساتھ ملایا جائے تو وہ فصل اس جنس کی تقسیم کر دے تو فصل کے نوع کے تعلق کے اعتبار سے مقوم (یعنی حقیقت میں داخل ہونے والا کہتے ہیں اور فصل کو جنس کے تعلق کے اعتبار سے مقسم کہتے ہیں) یعنی جنس کی تقسیم کر دینے والا کہتے ہیں۔

”وکل مقوم للعالی مقوم للسافل۔“

کل مقوم للعالی مقوم للسافل کی تنقیح:

فرماتے ہیں کہ ہر وہ فصل جو کہ مقوم ہو نوع عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ فصل نوع سافل کے لئے اس جگہ عالی اور سافل سے مراد نوع عالی اور نوع سافل ہے اور اس پر لفظ مقوم قرینہ ہے چونکہ فصل مقوم نوع کے لئے ہوتی ہے جنس کے لئے مقوم نہیں ہوتی ہے بلکہ جنس کے لئے تو مقسم ہوتی ہے، اور اضافی سے مراد عالی سافل ہے یعنی ماتحت کے اعتبار سے عالی ہونا چاہئے خواہ اوپر کچھ ہو یا نہ ہو جیسے حیوان عالی ہے انسان کے لئے یعنی انسان کے اعتبار سے لہذا جو فصل حیوان کے لئے مقوم ہوگی وہ انسان کے لئے مقوم ضرور ہوگی، لہذا حیوان کا مقوم حساس ہے تو انسان کے لئے بھی حساس

مقوم ضرور ہوگا۔ شبہ ہوتا ہے کہ مقوم معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے، جواب طریقہ یہ ہے کہ جس کے مقوم کو بھی معلوم کرنا ہو تو اس کے عالی کو دیکھو اور پہلے اس عالی کا مقسم معلوم کرو تو جو اس کے عالی کا مقسم ہوگا وہی اس کا مقوم ہوگا جیسے حیوان کا مقوم معلوم کرنا ہے تو پہلے حیوان کے عالی جسم نامی کے مقسم کو معلوم کریں گے اور جو جسم نامی کا مقسم ہوگا وہی حیوان کا مقوم ہوگا، تو جسم نامی کا مقسم حساس ہے کیونکہ حساس کو جب جسم نامی کے ساتھ وجوداً ملاتے ہیں تو ایک قسم حاصل ہوتی ہے جسم نامی حساس اور جب عدماً ملاتے ہیں تو ایک دوسری قسم حاصل ہوتی ہے جسم نامی غیر حساس۔ لہذا یہ حساس حیوان کے لئے مقوم ہوگا، تو قاعدہ ہے کہ جو عالی کا مقوم ہوتا ہے وہ سافل کا بھی مقوم ہوتا ہے تو یہ حساس انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا یعنی حیوان کو حساس جتنی چیزوں سے ممتاز بناتا ہے اتنی ہی چیزوں سے حساس انسان کو بھی ممتاز بنائے گا۔ شبہ ہوتا ہے کہ آپ کا دعویٰ ہے کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہوگی عالی کے لئے وہی فصل مقوم ہوگی سافل کے لئے اس کی دلیل کیا ہے جواب دلیل یہ ہے کہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہوتا ہے اور عالی جز ہوتا ہے سافل کا اور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء، لہذا جو عالی کا جزء یعنی مقوم ہوگا وہی سافل کا بھی جزء یعنی مقوم ہوگا۔

”ولا عکس۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو سافل کا مقوم ہوگا وہ عالی کا مقوم نہیں ہوگا بلکہ سافل کا مقوم عالی کے لئے مقسم ہوگا جیسے انسان کا مقوم ناطق ہے لہذا یہ حیوان کا مقوم نہیں بن سکتا ہے، اگر فرمائیں گے کہ ناطق حیوان کا بھی مقوم ہے تو تمام کے تمام

حیوان کا ناطق ہونا لازم آئے گا حالانکہ بہت سے حیوانات غیر ناطق یعنی ناہق، صاہل وغیرہما ہیں جیسے گدھا، گھوڑا۔

”وکل مقسم للسافل مقسم للعالی“۔

کل مقسم للسافل مقسم للعالی کی توضیح:

فرماتے ہیں کہ جو فصل سافل کی مقسم ہوگی وہ عالی کی مقسم ضرور ہوگی، جیسے ناطق یہ حیوان کا مقسم ہے لہذا ناطق جسم نامی اور جسم مطلق وغیرہما کے لئے بھی مقسم ہوگا۔ شبہ ہوتا ہے کہ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے جواب دلیل یوں ہے کہ سافل کا مقسم سافل کی قسم ہوتا ہے اور سافل قسم ہوتا ہے عالی کا اور قاعدہ ہے قسم المقسم قسم، لہذا جو سافل کا مقسم ہوگا عالی کا مقسم ضرور ہوگا۔

”ولا عکس“۔

اس کا مطلب وہی ہے کہ جو فصل عالی کی مقسم ہوگی وہ فصل سافل کی مقسم نہیں ہوگی، بلکہ سافل کی مقوم ہوگی، جیسے جسم نامی عالی ہے حیوان کے اعتبار سے اور اس کا مقسم حساس ہے لہذا یہ حساس حیوان کا مقسم نہیں ہوگا، ورنہ حیوان کا تقسیم ہونا لازم آئے گا حساس اور غیر حساس کی طرف، بلکہ حساس حیوان کے لئے مقوم ہوگا، ہاں اس جگہ عالی اور سافل سے مراد جنس عالی اور جنس سافل ہے اور قرینہ اس پر مقسم ہے کیونکہ مقسم جنس کے لئے ہوتا ہے نوع کے لئے نہیں ہوتا ہے، بلکہ نوع کے لئے مقوم ہوتا ہے، کما مر۔

”قال الحكماء الجنس أمر مبهم لا يتحصل إلا بالفصل فهو  
علة له“۔

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ جنس کے لئے دو وجود ہے ایک  
وجود تحصیل دوم وجود ابہامی۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ بہر حال جنس کو وجود تحصیل  
فصل کے ملنے کے بعد حاصل ہوتا ہے یعنی فصل کے ملنے کے بعد جنس کا وجود تحصیل  
حاصل ہو جاتا ہے اور فصل کے ملنے سے پہلے جنس کا وجود ابہامی ہوتا ہے، یعنی جنس  
مبہم ہوتی ہے، لہذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فصل جنس کے وجود تحصیل کے لئے  
علت ہے۔

”فلا يكون فصل الجنس جنساً للفصل ولا يكون لشي  
واحد فصلان قريبان ولا يقوم إلا نوعاً واحداً ولا يقارن إلا جنساً  
واحداً في مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهر“۔

تفریعات خمسہ کا بیان:

یہاں سے مصنف اس بات پر پانچ تفریعات بیان فرما رہے ہیں، کہ جب  
فصل علت ہو جنس کے وجود تحصیل کے لئے اور جنس معلول ہو تو اول تفریع اس پر یہ ہے  
کہ فصل جنس نہیں ہو سکتا ہے اور جنس فصل نہیں ہو سکتی ہے ورنہ علت کا معلول اور معلول کا  
علت ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور یہ محال ہے، اور دوسری خرابی یہ لازم آئے  
گی کہ مبہم کا مشخص اور مشخص کا مبہم ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری تفریع یہ ہے کہ شئی واحد



کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہوں گے تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی یا تو ذات کا استغناء ذاتی سے لازم آئے گا یا دو کا ایک ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہوں گے تو ہم یہ سوال کریں گے کہ آیا ان دو فصلوں میں سے ایک فصل کے ساتھ ماعدا سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر ایک فصل سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے تو اس شئی کا دوسرے فصل سے استغناء لازم آتا ہے اور فصل ذاتی ہوتی ہے شئی کے لئے لہذا ذات کا استغناء ذاتی سے لازم آتا ہے اور اگر ایک فصل سے امتیاز نہیں حاصل ہوتا ہے بلکہ دونوں فصلوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے تو فصل کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اصل مقصود شئی کو ماعدا سے ممتاز بنانا ہے اور امتیاز کے لئے ایک فصل کافی ہے اور اس جگہ دو فصلوں سے امتیاز حاصل ہو رہا ہے اسی وجہ سے یہ دو فصل ایک کے حکم میں ہوں گی، لہذا دو کا ایک ہونا لازم آ گیا اور تیسری تفریع یہ ہے کہ فصل نہیں مقوم ہوگی مگر نوع واحد کے لئے یعنی فصل نوع واحد کے لئے مقوم ہو سکتی ہے دونوع کے لئے فصل مقوم نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ اگر فصل دونوع کے لئے مقوم ہوگی تو میں یہ سوال کروں گا کہ اس دونوع کی جنس ایک ہے یا مختلف۔ یعنی دو ہے، اگر اس دونوع کی جنس ایک ہے تو پھر دو نوع کا ایک ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب دونوع کی فصل بھی اور جنس بھی ایک ہوگی تو دو نوع کی حقیقت ایک ہوگئی یعنی ذاتیات ایک ہوگئی، اور اتحاد ذاتیات سے ذات متحد ہو جاتی ہے، لہذا دونوں نوع واحد یعنی ایک ہوگئی اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ آپ نے پہلے دونوع فرمایا ہے یعنی فرض کیا ہے اور اختلاف ذاتیات سے ذات مختلف ہوتی

ہے اور یہاں ذاتیات میں اختلاف نہیں ہے اسی وجہ سے ذات میں بھی اختلاف نہیں ہوگا، بلکہ ذات واحد ہوگی اور اگر آپ فرمائیں گے کہ اس دونوع کے لئے جنس دو ہیں تو اس میں بھی خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ فصل واحد کا دو جنسوں کے ساتھ مقترن ہونا لازم آئے گا، جس کو چوتھی تفریع میں ذکر کیا جائے گا۔ چوتھی تفریع یہ ہے کہ فصل جنس واحد کو مرتبہ واحد میں مقترن ہو سکتی ہے دو جنسوں کے ساتھ مرتبہ واحد میں فصل نہیں مقترن ہو سکتی ہے یعنی دو جنس قریب ہوں اور ان دونوں کے لئے ایک فصل ہو یہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جب دو جنس قریب کے لئے فصل واحد ہوگی تو مرتبہ واحد میں دو جنسوں کا ہونا لازم آئے گا جو کہ ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ ناجائز ہے اور یا یہ کہ جب دو جنسوں کے لئے ایک فصل ہوگی تو اس دو جنسوں کے لئے دونوع بھی ہوگی تو دونوع کے لئے ایک فصل ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے کیونکہ فصل واحد نوع واحد کا مقوم بن سکتی ہے دو نوع کی مقوم نہیں بن سکتی اور پانچویں تفریع یہ ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہوگا عرض نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر جوہر کا فصل عرض ہوگا تو قوی کا ضعیف اور ضعیف کا قوی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ جب جوہر کا فصل عرض ہوگا تو فصل ہوتا ہے علت اور علت کا قوی ہونا ضروری ہے اور جب فصل عرض ہوگا تو قوی کا ضعیف ہونا لازم آئے گا کیونکہ عرض کہتے ہیں قائم بالغیر کو اور قائم بالغیر ضعیف ہوتا ہے اور اگر جوہر کا فصل عرض ہوگا تو جوہر اس وقت معلول بنے گا اور معلول علت سے ضعیف ہوتا ہے حالانکہ اس وقت علت کا قوی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ اس وقت معلول جوہر ہے اور جوہر قائم بالذات ہوتا ہے اور ظاہرات ہے کہ قائم بالذات قوی ہوتا ہے قائم بالغیر سے لہذا اس وقت قوی کا ضعیف

اور ضعیف کا قوی ہونا لازم آئے گا، اسی وجہ سے جو ہر کا فصل جو ہر ہی ہوگا۔

”خلافاً للاشراقیۃ“۔

اور اشراقیین کا اختلاف ہے وہ لوگ فرماتے ہیں کہ جو ہر کا فصل عرض بھی ہو سکتا ہے مثلاً تخت ہے کیواڑ ہے وغیرہما یہ سب لکڑی سے بنا ہوا یعنی مرکب ہے اور ان میں سے ہر ایک مثلاً تخت جو کیواڑ سے ممتاز ہو رہا ہے یہ ہیئت یعنی شکل کی وجہ سے اور ہیئت کے لئے عرض ہے لہذا دیکھئے یہاں جو ہر کا فصل عرض ہو رہا ہے تو اس کا جواب جمہور دیتے ہیں کہ ہمارا کلام کہ جو ہر کا فصل جو ہر ہو سکتا ہے مرکب حقیقی میں سے اور آپ نے جو ثابت کیا کہ جو ہر کا فصل عرض بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ تخت میں یہ مرکب مصنوعی ہے اور مرکب مصنوعی میں ہم بھی کہتے ہیں کہ جو ہر کا فصل عرض ہو سکتا ہے مگر مرکب حقیقی میں جو ہر کا فصل عرض نہیں ہو سکتا ہے۔

”وہنا شک من وجہین الاول ما اورد فی الشفاء وهو ان کل فصل معنی من المعانی، فاما اعم المحمولات او تحته والاول باطل فهو منفصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل ويتسلسل وحله لا نسلم انفصال کل مفهوم بالفصل وإنما يجب لو کان ذلک العام مقوما له“۔

ہمنا شک شک کی تعبیر، تنقیح، تفصیل:

ترجمہ: اور اس جگہ شک ہے دو طریقے سے اول وہ شک ہے جو وارد کیا ہے

شفاء میں اور وہ یہ ہے کہ ہر فصل ایک مفہوم ہے مفہومات میں سے پس یا یہ اعم لہجولات ہوگا یا اعم لہجولات کے تحت ہوگا۔ اگر فصل اعم لہجولات ہے تو یہ باطل ہے اور اگر فصل اعم لہجولات کے تحت ہے تو یہ فصل منفصل ہوگی مشارکات سے فصل کے ساتھ، پس اس وقت ہر فصل کے لئے فصل ہوگی پس تسلسل لازم آئے گا اور اس اعتراض یعنی شک کا حل یہ ہے کہ بے شک ہم نہیں تسلیم کرتے ہیں ہر مفہوم کا جدا ہونا فصل کے ساتھ اور یہ یعنی ہر مفہوم فصل کے ذریعہ جدا ہوتا ہے اس وقت واجب ہوتا اگر یہ عام یعنی محمول مقوم یعنی جنس ہوتا فصل کے لئے۔

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مقام فصل میں دو اعتراض وارد ہوتا ہے ایک اعتراض تو شفاء ایک کتاب ہے اس میں مذکور ہے کہ ہر فصل ایک مفہوم ہے مفہومات میں سے اب آگے معترض کہتا ہے کہ آخر یہ مفہوم اعم لہجولات یعنی معقولات عشرہ جس کو اجناس عالیہ کہتے ہیں ان میں سے ہے یا معقولات عشرہ کے تحت میں ہے معقولات عشرہ دس ہیں ان میں سے ایک جو ہر اور نو عرض ہیں، جیسے فعل، انفعال، کم، کیف، این، متی، کیونکہ معقولات عشرہ سے کوئی شئی خالی نہیں ہے دنیا میں جتنی شئی ہیں ان میں سے جس کو بھی لیا جائے علاوہ اللہ کے ان دس معقولات میں سے کوئی ایک ضرور محمول ہوگا ہاں تو اگر آپ یہ فرمائیں گے کہ فعل ایک مفہوم ہے معقولات عشرہ میں سے تو پھر معقولات عشرہ کا گیارہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ بالاتفاق تمام کے نزدیک معقولات دس ہیں، لہذا فعل کا ایک مفہوم ہونا معقولات عشرہ میں سے باطل اور اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ فعل ایک مفہوم ہے اور یہ معقولات عشرہ کے

تحت ہے تو جب معقولات عشرہ کے تحت ہے تو کوئی معقولات دسوں میں سے ضرور  
محمول ہوگا تو جو معقول بھی معقول عشرہ میں سے فعل پر محمول ہوگا۔ وہ معقول اس فعل  
کے لئے جنس ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ ہے کہ معقولات عشرہ میں سے جو معقول بھی خواہ  
جس شئی پر محمول ہو وہ معقول اس شئی کے لئے جنس ہوگا مثلاً اگر انسان پر جو ہر محمول ہوتا  
ہے لہذا جو ہر انسان کے لئے جنس ہے علیٰ ہذا الباقی۔ ہاں تو جس فعل پر جو معقول  
محمول ہوگا وہ معقول اس فعل کے لئے جنس ہوگا لہذا اس فعل کے لئے جب جنس ہوگا تو  
اس فعل کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے ایک فعل کی ضرورت ہوگی کیونکہ  
جنس ہوتا ہے مابہ الاشتراک اور فصل ہوتا ہے مابہ الامتیاز اور ہر وہ شئی جس کے لئے  
مابہ الاشتراک ہوگا اس کے لئے مابہ الامتیاز کا ہونا ضروری ہے تو جو فصل اس فصل کو  
مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے لایا جائے گا، پھر ہم اس فصل میں کلام  
کریں گے کہ وہ فصل بھی یا تو معقولات عشرہ میں سے ہوگا یا اس کے تحت ہوگا،  
معقولات عشرہ میں سے نہیں ہو سکتا ورنہ تو معقولات عشرہ کا گیارہ ہونا لازم آئے گا جو  
کہ باطل ہے لہذا وہ فصل معقولات عشرہ کے تحت ہوگا، تو جو معقول بھی اس پر محمول ہوگا  
وہ معقول اس کے لئے جنس ہوگا پھر اس فصل کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے  
لئے فصل کی ضرورت ہوگی تو پھر اس فصل میں کلام کیا جائے گا اسی طریقے سے تسلسل  
چلتا جائے گا یعنی تسلسل لازم آئے گا، لہذا یہ فصل معقولات عشرہ میں سے یا اس کے  
تحت ہے، اس اعتراض کا جواب مصنف دیتے ہیں کہ فصل ایک مفہوم ہے معقولات  
عشرہ کے تحت میں تو اس وقت یہ اعتراض ہوگا کہ تسلسل لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ

ہے کہ تمہارا یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا کہ معقولات عشرہ میں سے جو معقول بھی جس شئی پر محمول ہو، وہ معقول اس شئی کے لئے جنس یعنی ذاتی ہوتا ہے اور اس جنس سے اس فصل کو ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت پڑے گی غلط ہے۔ بلکہ ہم اس معقول کو اس فصل کے لئے جنس یعنی مقوم (ذاتی) نہیں مانتے ہیں بلکہ ہم اس معقول کو اس فصل کے لئے عرض عام مانیں گے اور شئی کو عرض عام سے ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بلکہ خاصہ سے بھی امتیاز حاصل ہو جاتا ہے، لہذا جب خاصہ سے امتیاز حاصل ہو جائے گا تو فصل کے لئے فصل ہونا لازم نہیں آئے گا، یعنی تسلسل لازم نہیں آئے گا ہاں ہر فصل یعنی مفہوم کو ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس معقول کو اس فصل کے لئے مقوم یعنی جنس مانا جائے، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

”والثانی ما سنع لی وهو أن الکلی کما یصدق علی واحد من أفرادہ یصدق علی کثیرین من أفرادہ بصدق واحد فمجموع الانسان والفرس حیوان فله فصلان قریبان“۔

اور ثانی اعتراض یہ ہے جو ظاہر ہوا ہے میرے لئے اور وہ یہ ہے کہ کلی جیسا کہ صادق آتی ہے اپنے افراد میں سے ہر واحد پر اسی طرح کلی صادق آئے گی کثیرین پر اپنے افراد میں سے صدق واحد کے ساتھ یعنی صدق صدق میں کوئی فرق نہیں ہوگا، پس انسان اور فرس کا مجموعہ حیوان ہوگا، پس ان دونوں کے مجموعے سے جو ایک حیوان بنا ہے اس کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آئے گا۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ مقام فصل میں دوسرا اعتراض جو میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ ہے مگر اس اعتراض کو سمجھنا ایک مقدمہ پر موقوف ہے مقدمہ یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے افراد میں سے ہر فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح کثیرین پر بھی صادق آئے گی اپنے افراد میں سے صدق واحد کے ساتھ یعنی صادق آنے میں کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً حیوان جس طرح انسان اور فرس پر صادق آتا ہے اسی طرح انسان اور فرس کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گا، لہذا جس طرح صرف انسان ایک ماہیت ہے اور صرف فرس ایک ماہیت ہے اسی طرح انسان اور فرس کا مجموعہ بھی ایک ماہیت ہو جائے گا، لہذا اس وقت شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ شئی واحد کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ انسان اور فرس کا مجموعہ اب ایک ماہیت بن چکا ہے، اور اس ایک ہی ماہیت کے لئے دو فصل قریب ہے۔ انسان کے لئے فصل قریب ناطق اور فرس کے لئے فصل قریب ساحل یہ اعتراض ہے۔

”لا يقال يلزم صدق العلة على المعلول المركب لأنه مجموع المادية والصورية وهو محال لأن الاستحالة ممنوعة فإنه معلول واحد وعلّة كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية حقيقة“۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ علت کا صادق آنا لازم آتا ہے معلول مرکب پر اس لئے کہ معلول مادہ اور صورت کا مجموعہ ہے اور وہ محال ہے اس لئے کہ استحالة ممنوع

ہے کیونکہ وہ معلول واحد ہے اور علل کثیر ہیں یعنی کثرت کے اعتبار سے علت ہے اور کثرت جہات معلولیہ نہیں مستلزم ہے کثرت معلولیہ کو حقیقت کے اعتبار سے۔

یہاں سے مصنفؒ کے مقدمہ پر ایک اشکال ہوا اس کا جواب مصنف نے دیا۔ اس کو مصنف بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کے مقدمہ کے اعتبار سے معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے کیونکہ علت ایک کلی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں، مادی، صوری، فاعلی، غائی۔ علت مادی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت میں داخل ہو اور معلول اس کی وجہ سے بالقوہ موجود ہو، اور علت صوری کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت میں داخل ہو اور معلول اس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو، اور علت فاعلی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت سے خارج ہو اور معلول کو قوت سے فعل میں لانے والی ہو یعنی عدم سے وجود میں لانے والی ہو۔ اور علت غائی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت سے خارج ہو اور معلول سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہو، مثلاً تخت میں علت مادی لکڑی ہے اس کی وجہ سے تخت بالقوہ تمام لکڑیوں میں موجود ہوتا ہے اور تخت کی شکل و صورت و ڈھانچہ علت صوری ہے اور اس کی وجہ سے تخت بالفعل موجود ہے اور علت فاعلی اس کا بنانے والا ہے اور علت غائی اس پر بیٹھنے کا فائدہ اٹھانا ہے، تو ان چاروں فردوں میں سے علت ہر واحد پر صادق آتا ہے لہذا ان چاروں فردوں میں سے دو فرد کے مجموعہ یعنی علت مادی اور علت صوری کے مجموعہ پر بھی علت صادق آئے گی۔ اور آپ کے قول کے مطابق علت مادی اور علت صوری کا مجموعہ بھی ایک علت ہوگا اور حالانکہ ان دونوں علتوں کا مجموعہ معلول ہوتا ہے علت نہیں ہوتا ہے لہذا معلول کا علت ہونا لازم آ گیا اور



یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہذا تمہارا مقدمہ محال کو مستلزم ہے اسی وجہ سے تمہارا مقدمہ بھی محال ہو گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مقدمہ پر کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے بلکہ محال کو اس جگہ روک دیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں علتوں کا مجموعہ علت بھی ہے اور معلول بھی ہے، ان علتوں کا مجموعہ علت ہے کثرت کے اعتبار سے یعنی چونکہ یہ دونوں مل کر معلول بن رہے ہیں، اس لئے دو ہونے کے اعتبار سے یعنی کثرت کے اعتبار سے یہ علت ہیں، اور اگر ان دونوں کے مل جانے کے بعد وحدت کا اعتبار کیا جائے تو وحدت کے اعتبار سے معلول ہوگا۔ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کما تقدم بفتاوت الاعتبار بفتاوت الاحکام۔ کیونکہ ایک ہی اعتبار سے علت اور معلول نہیں ہے جو محال لازم آئے، پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے علت میں کثرت ثابت کر کے علت بنادیا۔ لہذا ہم معلول میں بھی کثرت ثابت کر کے معلول کو بھی علت بنادیں گے۔ کیونکہ معلول ان دونوں علتوں کے ملنے کے بعد بنا ہے لہذا معلول ان دونوں علتوں کی طرف منسوب ہوگا، اور جب معلول ان دونوں علتوں میں سے ہر واحد کی طرف منسوب ہو تو معلول میں بھی کثرت پائی گئی۔ لہذا کثرت کی وجہ سے معلول علت بن گیا لہذا اعتراض علی حالہ باقی ہے، اس کا جواب مصنف نے دیا کہ آپ نے جو معلول میں کثرت ثابت کیا ہے یہ معلول کی جہت میں ہے اور معلول کے جہات میں کثرت کے ثابت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حقیقت میں معلول میں بھی کثرت ہو۔ لہذا جب معلول کی

ذات میں حقیقتاً کثرت ثابت نہیں ہوتی تو معلول کا علت ہونا لازم نہیں آیا۔

”لا يقال فمجموع شریکی الباری شریک الباری فبعض شریک الباری مرکب وکل مرکب ممکن مع أن کل شریک الباری ممتنع لأن إمكان کل مرکب ممنوع فإن افتقار الاجتماع علی تقدیر الوجود الفرضی لا یضر الامتناع فی نفس الأمر ألا ترى أنه یتلزم المحال بالذات فلا یكون ممکناً فتدبر“۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ شریک باری کا مجموع شریک باری ہے پس بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے، (لہذا شریک باری کا مجموع جو شریک باری ہے یہ ممکن ہے) باوجود اس بات کے کہ ہر شریک باری ممتنع ہے، اس لئے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ اجتماع (مرکب کا) محتاج ہونا وجود فرض کی تقدیر پر ہے، اور یہ نہیں نقصان دے سکتا ہے امتناع نفس الامر یعنی حقیقی کو کیا نہیں دیکھتا ہے کہ تحقیق شریک باری کا ممکن ہونا مستلزم ہے محال کو بالذات پس نہیں ہوگا شریک باری ممکن پس غور کرلو۔

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ میرے اوپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ممتنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے، یعنی معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ آپ کے یہ فرمانے سے کہ کلی جس طریقے سے اپنے افراد میں سے ہر واحد پر صادق آتی ہے، اسی طریقے سے دو فرد کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گی۔ ممتنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ شریک باری ایک کلی ہے لہذا جس طریقے سے یہ شریک باری کے افراد میں سے ہر

واحد پر صادق آتی ہے اسی طریقے سے یہ شریک باری اپنے افراد میں سے دو فرد کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گا، لہذا شریک باری کے دو فرد کا مجموعہ شریک باری کا ایک فرد بنا اور ہر مجموعہ مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ ہر مرکب محتاج ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف اور احتیاج ہی علت امکان ہے۔ لہذا شریک باری کا وہ فرد جو دو فردوں کا مجموعہ ہے وہ ممکن ہے حالانکہ تمام کا اتفاق ہے اس بات پر کہ شریک باری کا کوئی فرد ممکن نہیں ہے بلکہ ممتنع ہے، اور آپ کے قول کے مطابق ممتنع کا ممکن ہونا لازم آرہا ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ مصنف جواب دیتے ہیں کہ تمہاری بات ہم کو تسلیم ہے کہ شریک باری کا ایک فرد شریک باری کے دو فردوں کا مجموعہ ہے اور اس بات کو بھی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر مجموعہ مرکب ہوتا ہے اور محتاج ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف مگر اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مرکب ممکن ہوتا ہے بلکہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ممنوع ہے یعنی بعض مرکب ممکن بھی ہوتے ہیں اور بعض ممتنع بھی ہوتے ہیں، کیونکہ مرکب کی دو قسمیں ہیں، مرکب حقیقی اور مرکب فرضی۔ تو مرکب حقیقی تو ممکن ہوتا ہے مگر مرکب فرضی کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، تو شریک باری کا ایک فرد جو شریک باری کے دو فردوں کا مجموعہ ہے یہ مرکب فرضی ہے اور جب یہ مرکب فرضی ہے تو اس مرکب کا احتیاج بھی اپنے اجزاء کی طرف احتیاج فرضی ہوگا اور احتیاج فرضی سے امتناع حقیقی یعنی نفس الامری باطل نہیں ہوتا ہے اب چونکہ شریک باری امتناع حقیقی ہے اس لئے یہ احتیاج فرضی سے باطل نہیں ہوگا۔ لہذا شریک باری ممکن نہیں ہوگا۔ بلکہ ممتنع ہوگا۔ آگے بڑھ کر مصنف اپنے جواب کو موکد یعنی قوی و مضبوط بتاتے

ہیں کہ کیا نہیں دیکھتا ہے کہ شریک باری کا ممکن ہونا مستلزم ہے وحدت اللہ کے ابطال کو اور چونکہ اللہ کی وحدت کا باطل ہونا محال ہے لہذا جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے، لہذا شریک باری کا ممکن ہونا محال ہے پس غور کر تو فلا اشکال اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

”وَحَلَهُ أَنْ وَجُودِ اثْنَيْنِ يَسْتَلْزِمُ وَجُودَ ثَالِثٍ وَهُوَ الْمَجْمُوعُ وَذَلِكَ وَاحِدٌ۔“

اور اس اعتراض کا حل کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم آتا ہے یہ ہے کہ اثنین کا وجود مستلزم ہے ثالث کے وجود کو اور ثالث کا وجود اثنین کا مجموع ہے اور یہ مجموع واحد ہے۔

یہاں سے مصنف اصل اعتراض جو تھا کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آتا ہے مثلاً انسان اور فرس کے مجموعہ پر حیوان محمول ہوتا ہے لہذا انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ماہیت ہے اور دو فصل قریب ہے ناطق اور صاہل۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جب دو کا وجود مستلزم ہوتا ہے تیسرے کے وجود کو جو ان دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ ایک ہوتا ہے تو جس طریقے سے آپ نے انسان اور فرس کے مجموعہ کو ایک ماہیت مان لیا ہے اسی طریقے سے اس قاعدہ کے تحت ہم بھی ناطق اور صاہل کے مجموعہ کو فصل واحد مانتے ہیں، لہذا اب ماہیت واحدہ کے لئے فصل واحد ہونا لازم آیا، کیونکہ جس طریقے سے فصل ناطق اور صاہل میں سے ہر واحد پر محمول ہوتا ہے اسی طرح سے ان دونوں کے مجموعہ پر فصل محمول ہوگی، لہذا جس طریقے سے ان دونوں میں سے ہر واحد فصل ہے اسی طریقے سے ان دونوں کا مجموعہ بھی ایک فصل

ہے، لہذا جب آپ انسان اور فرس کے مجموعہ کو ایک ماہیت مانتے ہیں تو ہم بھی ناطق اور صاہل کے مجموعہ کو فصل واحد مانیں گے، لہذا اب فصل واحد ماہیت واحدہ کے لئے ہونا لازم آیا، ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم نہیں آیا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

”لا يقال على هذا يلزم من تحقيق اثنين تحقق امور غير متناهية لأنه بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لأننا نقول الرابع أمر اعتباري فإنه حاصل باعتبار شئ واحد مرتين والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاعه فافهم“۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ اس جواب کی بنا پر لازم آتا ہے اشئین کے تحقق سے امور غیر متناہیہ کا تحقق اس لئے کہ ثالث کے ملانے سے متحقق ہوتا ہے رابع اور اسی طرح یعنی رابع کے ملانے کے بعد خامس متحقق ہوگا، اور خامس کے بعد لا انتہاء لہ، یعنی کوئی انتہا نہیں کہاں تک چلتا چلے گا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ رابع امر اعتباری ہے اس لئے کہ رابع حاصل ہوا ہے شئ واحد سے دو مرتبہ اعتبار کرنے سے اور تسلسل اعتبارات میں منقطع ہوتا ہے اعتبار کے انقطاع کے ساتھ پس سمجھ تو۔

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض میرے اوپر نہ کیا جائے کہ آپ کے اس جواب سے تسلسل لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ آپ نے جواب میں فرمایا ہے کہ دو کا وجود مستلزم ہے ثالث کو تو ہم کہتے ہیں کہ اس ثالث کے ملانے کے بعد بھی یہ مستلزم ہوگا یعنی رابع کا تحقق ہو جائے گا پھر

اسی طرح رابع کے ملانے سے خامس کا تحقق ہو جائے گا اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا اور اس طرح غیر متناہیہ کا تحقق لازم آئے گا، اور یہی تسلسل ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کیونکہ اس اعتراض کا ہم جواب دیں گے کہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ مرتبہ کا بالفعل موجود ہونا اور امور غیر متناہیہ مرتبہ کی دو قسمیں ہیں، حقیقیہ، اعتباریہ، امور غیر متناہیہ مرتبہ حقیقیہ کا بالفعل موجود ہونا محال ہے یعنی اس میں تسلسل محال ہے اور امور غیر متناہیہ اعتباریہ میں تسلسل معتبر یعنی اعتبار کرنے والے کے اعتبار پر موقوف ہوتا ہے، معتبر جب تک اعتبار کرتا رہے گا تسلسل چلتا رہے گا، اور امور غیر متناہیہ اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہو جاتا ہے معتبر کے اعتبار سے انقطاع کے ساتھ، لہذا ہمارے جواب میں تسلسل لازم نہیں آرہا ہے، اور اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ آگے فافہم سے مصنف نے ایک اشکال کا جواب بھی دیا ہے اور اس اشکال کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ امور اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہو جاتا ہے معتبر کے اعتبار سے انقطاع کے ساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے حالانکہ آگے مصنف نے بیان فرمایا ہے کہ التسلسل فیہا لیس بحال یعنی تسلسل امور اعتباریہ میں ہوتا ہے مگر تسلسل اس میں محال نہیں ہے لہذا مصنف کے کلام میں تعارض لازم آگیا، کیونکہ یہاں تو مصنف فرما رہے ہیں کہ امور اعتباریہ میں تسلسل نہیں ہوتا ہے اور مابعد میں فرما دیا کہ اس میں تسلسل ہوتا ہے اس اعتراض کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مابعد میں مصنف نے قضیہ سالبہ فرمایا ہے یعنی التسلسل فیہا لیس بحال۔ اور سالبہ کے صادق آنے کے دو طریقے ہیں۔ اول یہ کہ سرے سے امور

اعتباریہ میں تسلسل پایا ہی نہ جاتا ہو اس وقت بھی مصنف کا کلام مذکور صادق آئے گا اور دوم یہ کہ ان امور میں تسلسل پایا تو جاتا ہو مگر تسلسل محال نہ ہو اس وقت بھی مصنف کا مذکور کلام صادق آئے گا لہذا جب اس کلام میں دونوں صورتیں نکلتی ہیں تو مصنف کے کلام میں تعارض لازم نہیں آیا۔

”والرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة نوعية أو جنسية شاملة إن عمت الأفراد وإلا فغير شاملة“۔

### خاصہ کی تعریف:

اور چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ وہ کلی ہے جو خارج ہو اپنے افراد کی حقیقت سے محمول ہو ان افراد پر جو حقیقت واحدہ کے تحت ہوں صرف از روئے نوعیت کے یا از روئے جنسیت کے۔ خاصہ شاملہ ہے اگر عام ہو وہ خاصہ تمام افراد کو ورنہ پس خاصہ غیر شاملہ ہے، اگر شامل نہ ہو وہ خاصہ تمام افراد کو۔

یہاں سے مصنفؒ کلی کی چوتھی قسم خاصہ کو بیان فرما رہے ہیں کہ خاصہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور محمول ہو ان افراد پر جو ایک حقیقت کے تحت ہے صرف۔ خارج کی قید لگا کر خاصہ کی تعریف سے جنس نوع فصل کو نکال دیا چونکہ وہ تمام افراد کی حقیقت میں داخل ہوتی ہیں مگر عرض عام ابھی خاصہ کی تعریف میں داخل ہے چونکہ وہ بھی افراد کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔ حقیقت واحدہ کی قید عرض عام کو بھی خاصہ کی تعریف سے نکالنے کے لئے ہے۔ چونکہ وہ صرف حقیقت واحدہ کے

تحت جو افراد ہیں اسی پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ ان افراد پر بھی محمول ہوتا ہے جو چند حقائق کے تحت ہیں، لہذا خاصہ کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع اور دخول غیر سے مانع ہوگئی، پھر مصنف بیان فرماتے ہیں کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں، خاصۃ النوع خاصۃ الجنس۔ اس لئے کہ خاصہ جن افراد پر محمول ہوگا یا تو ان افراد کی ماہیت نوع ہوگی یا جنس اگر ان افراد کی ماہیت جن پر خاصہ محمول ہوتا ہے نوع ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصۃ النوع جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصۃ النوع ہے۔ اس لئے کہ جن افراد پر ضاحک محمول ہوتا ہے ان افراد کی ماہیت انسان ہے اور انسان نوع ہے اور اگر ان افراد کی ماہیت جن پر خاصہ محمول ہوتا ہے جنس ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصۃ الجنس جیسے ماشی انسان کے لئے خاصۃ الجنس ہے۔ اس لئے کہ ماشی جن افراد پر محمول ہوتا ہے ان افراد کی ماہیت حیوان ہے اور حیوان جنس ہے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ سے سنتے آرہے ہیں کہ ماشی عرض عام ہے اور آج آپ کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ ماشی خاصہ ہے تو ایک ہی شئی خاصہ اور عرض عام کیسے ہو سکتی ہے۔ جواب شئی واحد کا خاصہ اور عرض عام ہونا ایک اعتبار سے ناجائز ہے اور دوا اعتبار سے جائز ہے تو یہاں پر ماشی خاصہ اور عرض عام بن رہا ہے۔ دوا اعتبار سے ماشی خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے اور ماشی عرض عام ہے، انسان کے اعتبار سے۔ لہذا کوئی خرابی نہیں لازم آئی، پھر مصنف فرماتے ہیں کہ خاصۃ النوع اور خاصۃ الجنس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، شاملہ، غیر شاملہ۔ شاملہ کہتے ہیں اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد کو شامل ہو۔ جیسے خاصۃ النوع شاملہ کی مثال ضحک بالقوہ انسان کے لئے اور خاصۃ الجنس شاملہ کی مثال مشی بالقوہ حیوان کے



لئے۔ اور غیر شاملہ کہتے ہیں اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد کو نہ شامل ہو، جیسے خاصۃ النوع غیر شاملہ کی مثال ضخک بالفعل انسان کے لئے اور خاصۃ الجنس غیر شاملہ کی مثال مشی بالفعل حیوان کے لئے۔

”والخامس العرض العام وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة كل منهما إن امتنع انفكاكه عن المعروض فلازم وإلا فمفارق يزول بسرعة أو بطوء أولا“۔

پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ وہ کلی ہے جو خارج ہوا اپنے افراد کی حقیقت سے محمول ہو حقائق مختلفہ پر اور ہر ایک خاصہ اور عرض عام میں سے اگر ممتنع ہوگا اس کا جدا ہونا معروض سے تو لازم ہے ورنہ مفارق ہے مفارق زائل ہو جائے گا جلدی سے یا دیر سے زائل ہوگا یا نہیں۔

### عرض عام کی تعریف و تفصیل:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ پانچویں کلی عرض عام ہے عرض عام کہتے ہیں اس کلی کو جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور محمول ہو مختلف حقائق پر جیسے مشی حیوان کے لئے عرض عام ہے چونکہ مشی انسان فرس غنم وغیرہم پر محمول ہوتا ہے اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ آگے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لازم، مفارق، اس لئے کہ یہ دونوں دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہوگا یا نہیں، اگر ان کا اپنے معروض

سے جدا ہونا ممتنع ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم۔ اور اگر ان کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں مفارق پھر مفارق کی دو قسمیں ہیں۔ دائم اور زائل۔ اس لئے کہ مفارق کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جدائیگی کے امکان کے ساتھ کبھی کبھی جدا ہوتا ہوگا یا نہیں۔ اگر کبھی کبھی جدا ہوتا ہے تو اس کو کہتے ہیں زائل پھر زائل کی دو قسمیں ہیں سریع الزوال اور بطئی الزوال یا تو جلدی سے زائل ہو جاتا ہے یا دیر سے زائل ہوتا ہے۔ اگر جلدی زائل ہو جاتا ہے تو اس کو کہتے ہیں سریع الزوال اور اگر دیر سے زائل ہوتا ہے تو اس کو بطئی الزوال کہتے ہیں جیسے جوانی بڑھا پادیر میں زائل ہوتا ہے اور اگر جدائیگی کے امکان کے ساتھ کبھی جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جدا ہونا ممکن تو ہے مگر کبھی جدا نہیں ہوتا ہے تو اس کو دائم کہتے ہیں۔ جیسے حرکت فلک کے لئے دائم ہے۔

”ثم اللازم إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً لعلّة أو ضرورة يسمى لازم الماهية أو بالنظر إلى أحد الوجودين خارجي أو ذهني ويسمى الثاني معقولاً ثانياً“۔

پھر لازم یا تو ممتنع ہوگا لازم کا جدا ہونا ماہیت سے مطلقاً (قطع نظر کرتے ہوئے ظرف ذہن اور ظرف خارج سے) کسی علت کی وجہ سے یا کسی ضرورت کی وجہ سے تو نام رکھا جائے گا اس لازم کا لازم الماہیت۔ یا یہ کہ ممتنع ہوگا لازم کا جدا ہونا ماہیت سے نظر کرتے ہوئے وجودین (یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی) میں سے ہر ایک کی طرف لازم خارجی ہوگا یا لازم ذہنی ہوگا اور نام رکھا جاتا ہے ثانی کا یعنی لازم

## ذہنی کا معقول ثانی۔

### لازم الماہیت و لازم الوجود کی تفہیم:

یہاں سے مصنفؒ لازم کی تقسیم اول بیان فرما رہے ہیں کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم الماہیت، لازم الوجود۔ اس لئے کہ لازم دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی کو دخل ہوگا یا نہیں۔ اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الماہیت جیسے زوجیت لازم ہے اربع کے لئے خواہ اربع کا وجود ذہن میں ہو یا خارج میں۔ ہر جگہ زوجیت لازم ہے اربع کے لئے۔ اور اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود، پھر لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں، لازم الوجود خارجی اور لازم الوجود ذہنی۔ اس لئے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود ذہنی اور وجود خارجی تو اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خارجی کو دخل ہوگا یا وجود ذہنی کو دخل ہوگا اگر وجود خارجی کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود خارجی۔ اور اگر وجود ذہنی کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود ذہنی۔ اول کی مثال جیسے احراق لازم ہے آگ کے لئے جبکہ آگ خارج میں موجود ہے، اگر ذہن میں آگ کا تصور کر لیں تو پھر آگ کے لئے احراق لازم نہیں ہوگا۔ ثانی کی مثال جیسے کلیۃ لازم ہے انسان کے لئے جبکہ انسان کا تصور ذہن میں کریں اور خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے

انسان کے لئے کلیۃً لازم نہیں ہے۔ آگے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ وجود ذہنی کو معقول ثانوی بھی کہتے ہیں اس لئے کہ دوسرے مرتبہ میں کلیت اور جزئیت عارض ہوتی ہے اولاً عقل کسی شئی کا تصور کرتی ہے پھر اس کے بعد عقل دوسرے مرتبہ میں اس شئی پر کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتی ہے چونکہ دوسری مرتبہ میں عقل کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتی ہے اس لئے وجود ذہنی کو معقول ثانوی کہتے ہیں۔

”والدوام لا یخلوا عن لزوم سببی“

اور دوام نہیں خالی ہے لزوم سببی سے۔

یہاں سے مصنفؒ ایک بات کو اشکال کے طور پر بیان فرما رہے ہیں کہ ویسے تو لوگ دائم کو مفارق میں داخل کرتے ہیں مگر میری رائے ہے کہ دائم لزوم میں داخل ہے اس لئے کہ دائم کہتے ہیں جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو مگر کبھی جدا نہ ہوتا ہو تو دائم ممکن ہے اور ہر ممکن معلول بالعلت ہوتا ہے یعنی ہر ممکن کے لئے علت ہوتی ہے تو دائم کے لئے ایک علت ہوگی جس علت کی وجہ سے دائم کا وجود ضروری ہوگا یعنی جب تک کہ علت پائی جائے گی دائم کا جدا ہونا محال ہوگا اپنے معروض سے یعنی دائم کا وجود معروض کے ساتھ ضروری ہوگا اس کو لازم کہتے ہیں لہذا دائم لازم میں داخل ہے۔

”هل لمطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماہیة والحق

لا، فإن الضرورة لا تعلل حتی یجب وجود العلة أولا کوجود الواجب  
تعالیٰ علی مذهب المتکلمین“

کیا مطلق وجود کا دخل ضروری ہے لوازم ماہیت میں اور حق بات یہ ہے کہ مطلق وجود کا بھی لازم ماہیت میں دخل نہیں ہے اس لئے کہ لازم ماہیت بدیہی ہے اور بدیہی معلل نہیں ہوتا ہے کسی علت کے ساتھ تا آنکہ واجب ہو علت کا وجود اولاً جیسے باری تعالیٰ کا وجود معلل بالعلت نہیں ہے متکلمین کے مذہب پر۔

یہاں سے مصنف ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کوئی سوال کرتا ہے کہ لازم الماہیت کہتے ہیں اس لازم کو جس میں لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل نہ ہو، آیا لازم الماہیت میں جب وجود خاص کو دخل نہیں ہے تو مطلق وجود کو بھی دخل ہے یا نہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے بعض تو فرماتے ہیں کہ لازم الماہیت میں ملزوم کے مطلق وجود کو دخل ہے اور وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر آپ اس میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں مانیں گے تو یہ معدوم ہو جائے گا اور معدوم شئی کی طرف لازم کا انتساب یعنی منسوب کرنا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے لیکن مصنف اس کو رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ لازم الماہیت میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں ہے کیونکہ لازم الماہیت کا لزوم ماہیت کے لئے بدیہی ہوتا ہے اور بدیہی معلل بالعلت نہیں ہوتی ہے جو اس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اول اس کی علت کو معلوم کیا جائے، یعنی پہلے علت کا وجود ہو اس کے بعد لزوم کا حکم لگایا جائے یعنی لزوم کا وجود ہو جب کہ باری تعالیٰ کے وجود کے لئے وجود بدیہی ہوتا ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے متکلمین کے مذہب پر۔ یعنی باری تعالیٰ کے وجود میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے آیا باری تعالیٰ کا وجود عین باری تعالیٰ کی ذات ہے

یا باری تعالیٰ کا وجود عین باری تعالیٰ کا غیر ہے یعنی ذات سے خارج ہے، فلاسفہ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا وجود عین باری تعالیٰ کی ذات ہے اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کے وجود کو اس کی ذات سے خارج مانتے ہیں جیسا کہ ممکنات کا وجود ممکنات کی ذات سے خارج ہوتا ہے اور ممکنات کو عارض ہوتا ہے جیسے زید کا وجود زید کی ذات سے خارج ہوتا ہے اور زید کو عارض ہے کیونکہ زید کی ذات حیوان ناطق ہے لہذا یہ معلل بالعلت ہے کیونکہ وجود زید کو عارض ہوگا اسی طرح جب باری تعالیٰ کا وجود باری تعالیٰ کی ذات سے غیر ہوگا تو خارج ہوگا ذات سے اور عارض ہوگا یہ وجود باری تعالیٰ کو۔ لہذا یہ بھی معلل بالعلت ہوگا لہذا اب باری تعالیٰ کے وجود کے لئے جوشی علت بنی ہے اس میں کلام کریں گے اور وہ علت عین ذات ہے یا غیر ذات ہے یعنی ذات سے خارج ہے۔ اگر اس علت کو عین ذات مانتے ہیں تو بھی میرا مدعا ثابت ہے اور اگر ذات سے خارج مانتے ہیں تو پھر اس کے لئے بھی ایک علت ہوگی پھر اس علت میں کلام کریں گے اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا اور تسلسل لازم آئے گا لہذا باری تعالیٰ کا وجود عین باری تعالیٰ ہے غیر نہیں ہے کیونکہ اگر غیر مانئے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ نہیں باری تعالیٰ کا وجود عین باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ غیر باری تعالیٰ ہے یعنی وجود باری تعالیٰ کی ذات سے خارج ہے۔ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ تسلسل لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وجود باری تعالیٰ باری تعالیٰ کی ذات سے تو خارج ہے مگر وجود کا ثبوت باری تعالیٰ کے لئے بدیہی ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے اسی طرح لازم الماہیت کے وجود میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں ہے

کیونکہ لازم الماہیت کا لزوم ماہیت کے لئے بدیہی ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے جو مطلق وجود کی طرف محتاج ہو اب کسی قسم کا اشکال نہیں رہے گا۔

”أيضاً اللازم إما بين وهو الذى يلزم تصورہ من تصور الملزوم وقد يقال البين على الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو أعم من الأول أو غير بين بخلافه“۔

اور لازم یا تو بین ہوگا اور وہ لازم ہے کہ لازم آئے لازم کا تصور ملزوم کے تصور سے اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے بین کا اس معنی پر کہ لازم آئے لازم اور ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم اور یہ معنی لازم کا عام ہے اول سے یا لازم غیر بین ہوگا جو بین کے خلاف ہوگا۔

لازم بین اور غیر بین کا تعارف:

یہاں سے مصنف ”لازم کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، بین، اور غیر بین، پھر ان میں سے ہر ایک کے دو معنی ہیں، بین بالمعنی الأخص بین بالمعنی الأعم غیر بین بالمعنی الأخص۔ غیر بین بالمعنی الأعم لازم بین بالمعنی الأخص کہتے ہیں اس لازم کو کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے جیسے بصر لازم ہے اعمی کے لئے اور اعمی کہتے ہیں عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً اور اعمی کے تصور سے بصر کا تصور ہو جاتا ہے۔ اور لازم بین بالمعنی الأعم کہتے ہیں اس لازم کو کہ لازم اور ملزوم اور لزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جائے جیسے النار حارة، میں

نار اور حار کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جاتا ہے اور مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لازم بین بالمعنی العام عام ہے لازم بین بالمعنی الاخص سے اور لازم بین بالمعنی الخاص خاص ہے، لازم بین بالمعنی الخاص جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں لازم بین بالمعنی الاعم ضرور پایا جائے گا مگر لازم بین بالمعنی الاعم جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں لازم بین بالمعنی الخاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اور لازم بین بالمعنی الخاص کہتے ہیں اس لازم کو کہ لازم اور ملزم اور لزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہ ہو سکے جیسے حدوث عالم میں حدوث لازم ہے عالم کے لئے اور حدوث اور عالم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس سے جزم باللزوم حاصل ہوتا تو دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ لوگ حدوث عالم پر دلیل قائم کرتے ہیں، العالم حادث اس لئے کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث۔

”فالنسبة بالعکس“

پس نسبت عکس کے ساتھ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ نسبت غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان بین بالمعنی العام اور بین بالمعنی الخاص کی نسبت کا عکس ہے یعنی لازم غیر بین بالمعنی الخاص عام ہے اور لازم غیر بین بالمعنی العام خاص ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوتی ہے اب غیر بین بالمعنی الخاص نقیض ہے بین بالمعنی الخاص کی اور یہ چونکہ خاص ہے اس لئے اس کی نقیض غیر



بین بالمعنی الخاص عام ہوگی اور غیر بین بالمعنی العام نقیض ہے بین بالمعنی العام کی اور یہ چونکہ عام ہے اس لئے اس کی نقیض غیر بین بالمعنی العام خاص ہوگی یعنی جہاں جہاں غیر بین بالمعنی العام پایا جائے گا وہاں وہاں غیر بین بالمعنی الخاص کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں جہاں غیر بین بالمعنی الخاص پایا جائے گا وہاں وہاں غیر بین بالمعنی العام کا پایا جانا ضروری نہیں ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

”وکل منهما موجود بالضرورة“۔

اور بین اور غیر بین میں سے ہر ایک موجود ہے بالبداہت۔

مصنف فرماتے ہیں کہ لازم کا بین اور غیر بین ہونا بدیہی ہے نظری نہیں ہے اسی وجہ سے دلیل کی ضرورت نہیں ہے کہ لازم بین و غیر بین کیوں ہوتا ہے کیونکہ بدیہی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا ہے کیونکہ عالم میں دیکھا گیا تو بعض لازم بین اور بعض لازم غیر بین ملا۔

”وهنا شك وهو أن اللزوم لازم وإلا ينهدم أصل الملازمة فتسلسل اللزومات“۔

اور اس جگہ شک ہے اور وہ شک یہ ہے کہ لزوم لازم ہے اور اگر لزوم لازم نہیں ہے تو منہدم ہو جائے گی اصل ملازمت۔ جب لزوم لازم ہے تو تسلسل لازم آئے گا لزومات میں۔

ھھنا شك شك کی تقریر:

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ مقام لازم میں ایک شک ہے وہ یہ کہ

ملازمت یہ ایک ترکیب ہے، لازم اور ملزوم کے درمیان جس طرح کہ اضافت ایک ترکیب ہے مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان اور اضافت اس کے لئے لازم ہے، اسی طرح اب یہ پوچھنا ہے کہ لازم اور ملزوم کے لئے لزوم لازم ہے یا نہیں، لزوم کہتے ہیں اس امر کو جس کی وجہ سے لازم کا ملزوم سے جدا ہونا ممتنع ہوتا ہے۔ ہاں تو اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ لزوم لازم نہیں ہے، لازم اور ملزوم کے لئے، تو پھر ملازمت ختم ہو جائے گی یعنی لازم کا لازم ہونا اور ملزوم کا ملزوم ہونا باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ بات تو لزوم پر موقوف تھی اور لزوم کو آپ لازم مانتے ہی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ فرماتے ہیں کہ لزوم لازم ہے تو پھر ہم اس کے لازم ہونے میں کلام کریں گے کہ اس میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ لازم ہے یا نہیں اگر آپ کہیں گے ہر دم لازم ہے تو پھر اس لازم کے لئے بھی لزوم لازم ہوا پھر اسی طرح اس لازم کے لئے بھی لزوم لازم ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا اور اگر لازم نہیں کہتے ہیں۔ تو ملازمت کا منہدم (ختم) ہونا لازم آئے گا۔

”وحله أن اللزوم من المعانی الاعتبارية الانتزاعية التي ليس

لها تحقق إلا في الذهن بعد اعتباره فينقطع بانقطاع الاعتبار“۔

اور اس اعتراض کا حل یہ ہے کہ لزوم ان معانی اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے کہ اس کے لئے صرف ذہن میں تحقق ہے اس کے اعتبار کرنے کے بعد پس منقطع ہو جائے گا اعتبار کے منقطع ہو جانے کے ساتھ۔

یہاں سے مصنف ماقبل میں جو اعتراض ہوا تھا کہ اگر آپ لزوم کو لازم مانئے گا تو تسلسل لازم آئے گا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تسلسل لازم نہیں آئے گا، وہ

اس طرح کہ لزوم مصدر ہے اور ہر مصدر امر انتزاعی یعنی اعتباری ہوتا ہے، اور امر اعتباری کا تحقق نہیں ہوتا ہے مگر جب ان کے تحقق کا اعتبار کیا جائے ذہن میں لہذا امر اعتباری میں تسلسل معتبر کے اعتبار کے تابع ہوتا ہے یعنی جب تک معتبر اعتبار کرتا رہے گا، تسلسل چلتا رہے گا اور جہاں اعتبار منقطع کیا کہ تسلسل بھی منقطع ہو جائے گا۔ لہذا لزوم امر اعتباری ہے اس میں بھی تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ جہاں معتبر نے اعتبار منقطع کیا کہ تسلسل بھی منقطع ہو جائے گا۔ اور حالانکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ مرتبہ کا بالفعل موجود ہونا اور یہاں امور غیر متناہیہ ہے ہی نہیں اور مرتبہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ معتبر نے اعتبار کو ختم کیا کہ وہیں انتہا کو پہنچ گیا، پھر غیر متناہی نہیں رہا اور مرتبہ بالفعل موجود بھی نہیں ہے چونکہ اس کا وجود تو پہلے سے ہے ہی نہیں جب معتبر اعتبار کرے گا تب اس کا وجود ہوگا لہذا جب پہلے سے وجود ہی نہیں ہے تو پھر مرتبہ بالفعل نہیں رہا۔

”نعم منشاها ومنبعها متحقق وذلك هو الحافظ لنفس أمرية الانتزاعيات متناهية أو غير متناهية مرتبة أو غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر“۔

ہاں معانی اعتباریہ کا منشاء اور ماخذ متحقق ہے اور یہی حفاظت کرنے والا ہے نفس الامری احکام کا انتزاعیات متناہی ہوں یا غیر متناہی مرتبہ ہوں غیر مرتبہ، پس ان کا قول کہ تسلسل امور اعتباریات میں محال نہیں ہے صادق ہے عدم موضوع کی وجہ سے۔ پس غور کرو اس میں۔

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لزوم امور اعتباریہ میں سے ہے اور حالانکہ آپ اس لزوم کی وجہ سے لازم اور ملزوم ہونے کا نفس الامر یعنی واقعی احکام لگاتے ہیں، یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ امر اعتباری پر نفس الامر احکام جاری ہوں، اس کا جواب دیا گیا کہ لزوم فی نفسہ امر اعتباری ہے اور اس کا ماخذ و منشا چونکہ حقیقی یعنی واقعی ہے، اسی وجہ سے ان پر نفس الامر حکم لگایا جاتا ہے اور اس حکم کے لئے اس کا ماخذ و منشا حافظ ہے، جس طرح سے کہ فوقیت کے اوپر جو موجود فی الخارج ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ یہ فوق کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ فوقیت منزع ہے فوق سے اور فوق منزع عنہ ہے تو حقیقت میں تو فوق یعنی منزع عنہ موجود فی الخارج ہے کیونکہ فوق کہتے ہیں چھت کو اور فوقیت فی الحقیقت معدوم ہے کیونکہ فوقیت کہتے ہیں چھت سے اوپر کو۔ اگر اس کو بھی موجود فی الخارج کہا جاتا ہے تو منزع عنہ کے اعتبار سے۔

”الانتزاعیات“ الخ۔

مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں فرمایا کہ امور اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہو جاتا ہے اعتبار کے انقطاع کے ساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے، حالانکہ منطقیوں کا اس میں قول ہے۔

”التسلسل فیہا لیس بمحال“۔

تسلسل امور اعتباریہ میں محال نہیں ہے۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ تسلسل ان میں ہوتا تو ہے مگر محال نہیں ہے لہذا کلام میں تعارض لازم آگیا، کیونکہ آپ نے فرمایا کہ ان میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مناطقہ کا قول التسلسل فیہا لیس بحال۔ یہ سالبہ جزئیہ ہے اور جزئیہ کا صدق دو طریقے پر ہوتا ہے اول طریقہ سالبہ جزئیہ کے صادق آنے کا یہ کہ موضوع موجود ہو مگر محمول معدوم ہو یعنی محمول موضوع کے ساتھ متصف نہ ہو جیسے زید لیس بقائم اس وقت بھی صادق آئے گا جبکہ زید موجود ہو مگر صفت قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور سالبہ جزئیہ کے صادق آنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ابتداءً موضوع ہی موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو۔ جیسے زید لیس بقائم اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جبکہ سرے سے زید موجود ہی نہ ہو۔ لہذا یہ قول منطقیوں کا سالبہ جزئیہ ہے اور یہ اس وقت صادق آرہا ہے موضوع کے معدوم ہونے کی صورت میں، یعنی ابتداءً امور اعتباریہ میں تسلسل نہیں پایا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ تسلسل پایا جاتا ہے مگر محال نہیں ہے، لہذا اب مصنف کے قول اور مناطقہ کے قول میں تعارض لازم نہیں آیا۔ اس کو غور سے سمجھو۔

”مفہوم الکلی یسمی کلیاً منطقياً ومعرض ذلك المفہوم یسمی کلیاً طبعياً والمجموع من العارض والمعرض یسمی کلیاً عقلیاً، وكذا کلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی۔“

مفہوم کلی کا نام رکھا جاتا ہے کلی منطقی اور اس کلی کے مفہوم کے معرض یعنی مصداق کا نام رکھا جاتا ہے کلی طبعی اور عارض یعنی مفہوم اور معرض یعنی مصداق کے

مجموعہ کا نام رکھا جاتا ہے کلی عقلی اور اسی طرح پانچوں کلیات ہیں، یعنی ان میں سے منطقی ہے اور طبعی ہے اور عقلی ہے۔

### کلی منطقی، طبعی، عقلی کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ خاتمہ میں کلیات کے مشترک احکام بیان فرما رہے ہیں یہ حکم کسی خاص کلی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ تمام کلی میں پایا جاتا ہے فرماتے ہیں کہ مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے مثلاً کلی کا مفہوم ہے جس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع نہ ہو، اس کو کہتے ہیں کلی منطقی اور مصداق کلی کو کہا جاتا ہے کلی طبعی مثلاً کلی کا مصداق انسان وغیرہ ہے اس کو کہیں گے کلی طبعی اور مفہوم اور مصداق کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے کلی عقلی کلی منطقی کو منطقی، اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کلی منطقی کہتے ہیں مفہوم کلی کو اور چونکہ منطقی لوگ مفہوم سے بحث کرتے ہیں، اس وجہ سے اس کو کلی منطقی کہتے ہیں اور کلی طبعی کو طبعی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ طبعی ماخوذ ہے طبیعت سے اور طبیعت کہتے ہیں موجود فی الخارج کو اس وجہ سے اس کو کلی طبعی کہتے ہیں کیونکہ یہ خارج میں موجود ہوتا ہے اور کلی عقلی کو عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کلی عقلی کے دو جزء ہیں ایک مفہوم اور دوسرا مصداق اور دو جزء میں سے ایک جزء تو خارج میں یعنی مصداق تو خارج میں پایا جاتا ہے مگر دوسرا جزء جو کلی منطقی کا ہے یہ خارج میں نہیں پایا جاتا ہے یعنی مفہوم۔ بلکہ یہ ذہن میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء جزء دلالت کرتا ہے انتفاء کل پر لہذا اس وجہ سے کہ اس کا دوسرا جزء خارج میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا نام کلی عقلی رکھا کوئی شخص اعتراض کرتا ہے کہ پھر کلی

منطقی کو بھی کلی عقلی کہنا چاہئے چونکہ وہ بھی عقل میں پایا جاتا ہے جواب دیا گیا کہ وجہ تسمیہ کے لئے تسمیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے ہاں تسمیہ کے لئے وجہ تسمیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا وہاں کسی اور وجہ سے کلی منطقی نام رکھا گیا۔ یہاں ذہن یعنی عقل میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کا نام کلی عقلی رکھ دیا اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے، ہاں کل اور کلی اور جزء اور جزئی میں فرق یہ ہے کہ کل کا اطلاق اپنے اجزاء پر نہیں ہوتا ہے جیسے چائے کل ہے اور اس کا ایک جزء دودھ ہے، اور ایک جزء پانی اور ایک جزء چینی اور ایک جز پتی ہے اس کے اجزاء میں سے صرف دودھ کو چائے نہیں کہا جاسکتا ہے، اسی طرح صرف چینی کو چائے نہیں کہا جاسکتا ہے اسی طرح باقی اجزاء کو بھی چائے نہیں کہا جاسکتا ہے، یعنی خلاصہ یہ ہوا کہ کل کا حمل اپنے اجزاء پر نہیں ہوتا ہے بخلاف کلی کے کہ کلی کا حمل اپنے جزئیات پر ہوتا ہے جیسے انسان کلی ہے اور اس کے جزئیات زید عمرو بکرو غیر ہم ہیں۔ اور ان کے جزئیات میں سے ہر واحد کو انسان کہہ سکتے ہیں جیسے صرف زید کو یا صرف عمر کو وغیرہما کو انسان کہا جاسکتا ہے یہ فرق ہے کل اور کلی جزء اور جزئی کے درمیان۔

آگے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ یہ پانچوں کلیوں میں جاری ہو سکتا ہے مثلاً مفہوم جنس کو جنس منطقی اور مصداق جنس کو جنس طبعی اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی مفہوم جنس اور مصداق جنس کے مجموعہ کو جنس عقلی کہا جائے گا، اسی طرح نوع، فصل، خاصہ عرض عام میں بھی یہ تینوں جاری ہوں گے اور کلیات ہی تک منحصر نہیں بلکہ جزئیات میں بھی یہ تینوں جاری ہو سکتا ہے، مثلاً جزئی کا مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع

ہو، اس کو کہیں گے جزئی منطقی اور مصداق مثلاً زید ہے اس کو کہیں گے جزئی طبعی اور مفہوم جزئی اور مصداق جزئی کے مجموعہ کو کہا جائے گا جزئی عقلی۔

”ثم الطبعی له اعتبارات ثلاثة بشرط لا شئی ویسمى مجردة بشرط شئی ویسمى مخلوطة ولا بشرط شئی ویسمى مطلقة وهی من حیث هی لیست موجودة ولا معدومة“۔

طبعی کے لئے تین اعتبار ہیں بشرط لاشئ کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے طبعی کا مجردہ اور بشرط شئ کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے اس طبعی کا مخلوطہ اور لا بشرط شئ کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے اس طبعی کا مطلقہ اور طبعی من حیث ہی نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔

بشرط شئ، بشرط لاشئ، لا بشرط شئ کی تفہیم و توضیح:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ طبعی میں اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں بشرط لاشئ کے اعتبار سے کلی طبعی کو مجردہ کہتے ہیں بشرط لاشئ کہتے ہیں جس میں عدم و انفصال کا اعتبار کیا جائے اس مرتبہ کو مرتبہ تجرید بھی کہتے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو اس کے عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے یعنی انسان لاضاحک کو بشرط لاشئ کہتے ہیں اور اس درجہ میں کلی طبعی کو مجردہ کہتے ہیں اور کلی طبعی بشرط شئ کے اعتبار سے اس کو مخلوطہ کہتے ہیں، مثلاً انسان کا تصور کیا جائے بشرط ضاحک کے ساتھ۔ تو اس وقت اس کو مخلوط کہا جائے گا اور بشرط شئ کہتے ہیں جس میں



وجود و اتحاد کا اعتبار کیا جائے اور اس مرتبہ کو مرتبہ اتحاد بھی کہتے ہیں اور کلی طبعی کو لا بشرط شئی کے اعتبار سے مطلقہ کہتے ہیں مثلاً انسان کا تصور کیا جائے اور نہ تو اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور نہ عدم کا اعتبار کیا جائے یعنی من حیث ہی ہی انسان کا تصور کیا جائے تو اس وقت اس کو مطلقہ کہا جائے گا اور لا بشرط شئی کہتے ہیں جس میں نہ وجود کا اعتبار کیا جائے اور نہ عدم کا اعتبار کیا جائے اس درجہ میں کلی طبعی نہ موجود ہوگی نہ معدوم۔

”ولا شئی من العوارض ففی هذه المرتبة ارتفاع النقيضان“۔

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ لا بشرط شئی کے درجہ میں کلی طبعی نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی تو پھر ارتفاع نقیضین ہو گیا۔ اور ارتفاع نقیضین محال ہے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ ارتفاع نقیضین تمام جگہوں میں محال تو ہے مگر اس مرتبہ میں یعنی لا بشرط شئی کے مرتبہ میں جائز ہے، مثلاً کتنا کھانا حرام ہے تو ہے ہمیشہ مگر جب جب فاقہ ہو رہا ہو تو اس کا کھانا بھی جائز ہے۔

”والطبعی أعم باعتبار من المطلقة فلا يلزم تقسیم الشئی إلى

نفسه وإلی غیره“۔

اور طبعی عام ہے مطلقہ سے پس نہیں لازم آئے گا تقسیم الشئی إلی نفسه وإلی غیره۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں مطلقہ ہوتی ہے اور کلی طبعی ہے مقسم اور ہر مقسم لا بشرط شئی کے درجہ میں ہوتا ہے، تو کلی طبعی خود لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے اور اس کی تقسیم کرنا لا بشرط شئی کی طرف تقسیم الشئی إلی نفسه وإلی غیره لازم آئے گا۔

اس کا جواب دیا گیا کہ بات تو صحیح ہے مگر کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں جو مطلقہ ہے یہ خاص ہے اور مقسم کے درجہ میں جو کلی طبعی لا بشرط شئی ہے یہ عام ہے لہذا جب کلی طبعی مقسم کے درجہ میں عام ہوگئی اور قسم کے درجہ میں جو مطلقہ ہے وہ خاص تو پھر اب تقسیم الشئی الی نفسہ و الی غیرہ ہونا لازم نہیں آرہا ہے، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

”اعلم أن المنطقی من المعقولات الثانية ومن ثم لم يذهب أحد إلى وجوده فی الخارج وإذا لم یکن المنطقی موجوداً لم یکن العقلی موجوداً“۔

جان لو کہ منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی وجہ سے نہیں گیا کوئی منطقی کلی منطقی کے وجود کی طرف خارج میں اور جبکہ نہیں ہے کلی منطقی موجود تو نہیں ہوگی کلی عقلی موجود۔

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ کلی منطقی اور کلی طبعی اور کلی عقلی میں سے کلی منطقی تو موجود فی الخارج نہیں ہے، کیونکہ کلی منطقی کہتے ہیں جس کا ظرف عروض ذہن ہو، اور اس کو معقولات ثانیہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ پہلے تو مطلق مفہوم ذہن میں آتا ہے اس کے بعد ذہن اس مفہوم میں کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتا ہے، تو چونکہ مفہوم کو کلیت ذہن میں دوسرے مرتبہ میں عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں تو کلی منطقی موجود فی الذہن ہے یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک جزء خارج میں موجود

نہیں ہے، اور قاعدہ ہے کہ انتفاء جزء دلالت کرتا ہے انتفاء کل پر۔ لہذا جب اس کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں ہے تو یہ بھی موجود فی الخارج نہیں ہوگی، لہذا کلی منطقی اور کلی عقلی میں تو تمام کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، باقی رہ گئی کلی طبعی اس میں اختلاف ہے جس کو آگے ذکر کیا جائے گا۔

”وبقی الطبعی اختلف فیہ فمذهب المحققین ومنہم الرئيس  
أنہ موجود فی الخارج بعین وجود الأفراد فالوجود واحد بالذات  
والموجود اثنان۔“

اور باقی رہ گیا طبعی تو اس میں اختلاف ہے اس میں محققین کا مذہب اور ان میں سے شیخ بوعلی بن سینا بھی ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہوتی ہے افراد کے عین وجود کے ساتھ پس وجود واحد بالذات ہے اور موجود دو ہیں۔

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ باقی کلی طبعی رہ گئی تھی اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ موجود فی الخارج ہے یا نہیں۔ اتنے میں تو تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج بالاستقلال نہیں ہے بالاستقلال کا مطلب یہ ہے کہ قطع نظر کرتے ہوئے افراد سے یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، آگے اختلاف ہے اس بات میں کہ آیا کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی پائی جاتی ہے یا نہیں۔ محققین اور ان میں سے بوعلی سینا بھی ہیں، ان کی رائے ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے اپنے افراد کے ضمن میں اور یہ اس وجہ سے کہ کلی طبعی اپنے افراد موجودہ کا جزء ہے اور اس کے افراد موجودہ کلی ہیں اور قاعدہ ہے کہ کل کے تحقق سے جزء کا تحقق ہو جاتا ہے، لہذا کلی طبعی

کے افراد کے موجود ہونے کی وجہ سے کلی طبعی بھی خارج میں موجود ہوگی تو اس وقت موجود اور وجود ایک ہوگا۔ اس وقت یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب اس وقت وجود ایک اور موجود دو ہوں گے تو عرض واحد کا قیام لازم آئے گا محلیں کے ساتھ اور عرض واحد کا قیام دو محل کے ساتھ محال ہے، تو اس کا جواب دیا گیا۔

”وہو عارض لهما من حیث الوحدة“۔

اور وجود عارض ہے دونوں موجودوں کے لئے وحدت کے اعتبار سے۔

یعنی عرض واحد کا قیام دو محلوں کے ساتھ ناجائز تو ہے مگر اس وقت جب کہ ان دونوں محلوں کو اشئین مانا جائے اور اگر ان دونوں محلوں کو ایک مان لیا جائے تو پھر عرض واحد کا قیام محلیں کے ساتھ محال نہیں ہے، بلکہ جائز ہے جیسے زید قائم میں دو موجود قائم ہے ایک تو زید اور دوسرا قیام وجود واحد کے ساتھ وہ وجود زید ہے دو وجود جدا جدا نظر نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف وجود واحد نظر آتا ہے، اسی طریقے سے کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود تو ہوگی اور اس وقت وجود ایک اور موجود تو ہوں گے مگر ان دونوں موجودوں کو ایک مانا جائے گا، مثلاً زید ہے اس میں دو باتیں موجود ہوں گی ایک تو انسان کی ماہیت مطلقہ انسان اور دوسرے انسان کی ماہیت مقیدہ انسان مع ہذا الشخص مگر دونوں وجود واحد کے ساتھ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں۔ معلوم ہو گیا کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے۔

”ومن ذهب منهم إلى عدمية التعین قال بمحسوسيته أيضاً

فی الجملة وهو الحق“۔

اور وہ لوگ جو گئے ہیں بعض محققین میں سے تشخص کے معدوم ہونے کی طرف کہا انہوں نے کلی طبعی کے محسوس ہونے کو فی الجملہ اور یہی حق ہے۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ تمام محققین کا مذہب ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے مگر آیا وہ کلی طبعی محسوس بھی ہے یعنی دکھائی بھی دیتی ہے یا نہیں اس میں محققین میں بھی اختلاف ہو گیا۔ بعض محققین کا مذہب ہے کہ یہ محسوس ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا اور یہی حق ہے، اور بعضوں کا مذہب ہے کہ نہیں کلی طبعی محسوس نہیں ہے جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا۔ اصل میں ان میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان میں تشخص ہی کے موجود اور معدوم ہونے میں اختلاف ہے۔ جو محققین یہ فرماتے ہیں کہ تشخص معدوم ہے وہ تشخص کی تعریف کرتے ہیں کہ تشخص کہتے ہیں اس امر کو جو کثیرین پر صادق نہ آئے یعنی عدم الصدق علی الکثیرین کو، لہذا جب تشخص زید سے معدوم ہے تو کون موجود ہوگا اور محسوس ہوگا اور کلی طبعی کون ہوگا، لیکن کبھی تو کلی طبعی بلا واسطہ محسوس ہوگی اور کبھی بالتبع یعنی بالواسطہ محسوس ہوگی، جیسی ذات ہوگی اگر ذات بلا واسطہ محسوس ہوتی ہے تو کلی طبعی بھی بلا واسطہ محسوس ہوگی جیسے لون میں ذات بلا واسطہ محسوس ہوتی ہے لہذا لون کی کلی طبعی بھی بلا واسطہ محسوس ہوگی اور دیوار کی ذات بالواسطہ محسوس ہے رنگ کی وجہ سے کیونکہ دیوار جسم ہے جو ہر ہے اور جو ہر بلا واسطہ نظر نہیں آ سکتا ہے، جب بھی آپ دیکھیں گے تو کوئی رنگ کے واسطہ سے دیکھیں گے حتیٰ کہ آپ دیوار کو کھودتے ہوئے چلے جائیں جو ہر نظر نہیں آ سکتا جب ایک رنگ کو آپ دور کریں گے کھودنے کے بعد تب دوسرا رنگ نظر آوے گا، لہذا جب دیوار کی ذات

بالواسطہ محسوس ہے تو اس کی کلی طبعی بھی بالواسطہ محسوس ہوگی۔ محسوس فی الجملہ ہونے کا یہی مطلب ہے جو ماقبل میں ذکر کر دیا گیا اور یہ مذہب حق ہے کہ کلی طبعی محسوس ہے اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ تشخص موجود ہے اور یہ لوگ تشخص کی تعریف کرتے ہیں کہ تشخص وہ امر ہے جس کے ذریعہ سے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، مثلاً زید میں جب تشخص موجود اور محسوس ہے تو معدوم کون ہوگا کلی طبعی، لہذا جب کلی طبعی موجود اور محسوس نہیں ہے تو ان کے مذہب پر کلی طبعی موجود فی الخارج تو ہوگی مگر غیر محسوس ہوگی لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

”وذهب شردمة قليلة من المتفلسفين إلى أن الموجود هو الهوية البسيطة والکليات منتزعات عقلية“۔

اور شردمة قلیلہ فلسفہ والوں میں سے گئے ہیں اس بات کی طرف کہ موجود ہو یہ بسیطہ ہے اور کلیات منتزعات عقلیہ ہیں۔

یہاں سے مصنف ”شردمة قلیلہ ایک گروہ ہے اس کے مذہب کو بیان فرماتے ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے تو مگر اپنے افراد کے ضمن میں نہیں ہے، یعنی یہ فرماتے ہیں کہ جس طریقے سے میرے نزدیک کلی طبعی بالاستقلال موجود فی الخارج نہیں ہے یعنی بغیر افراد کے موجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے تو پھر اس وقت شئی واحد کا وقت واحد میں ممکنہ متعددہ میں ہونا لازم آئے گا یا شئی واحد کا وقت واحد میں صفات متضادہ کے

ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔ مثلاً کلی طبعی انسان ہے اور یہ شئی واحد ہے اور یہ اپنے افراد کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو دیکھئے ایک ہی وقت میں انسان کا بعض فرد گھر میں ہوتا ہے، اور بعض مسجد میں اور بعض مدرسہ میں اور بعض بازار میں ہوتا ہے، اور ایک وقت میں بعض فرد کھاتا ہے اور بعض نہیں کھاتا ہے بعض سوتا ہے اور بعض نہیں سوتا ہے بعض کھڑا ہوتا ہے اور بعض بیٹھتا ہے اور انسان شئی واحد ہے اور کلی طبعی ہے اور ان تمام کے ضمن میں پایا جا رہا ہے لہذا شئی واحد کا وقت واحد میں ممکنہ متعددہ میں اور صفات متضادہ کے ساتھ اتصاف لازم آگیا۔ اور یہ محال ہے، جواب دیا گیا کہ یہ بات محال ہے واحد بال شخص میں اور کلی طبعی واحد بال نوع ہے اس میں یہ بات جائز ہے، لہذا تمہارا یہ اعتراض کرنا غلط ہے لہذا کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے پھر اشکال ہوتا ہے ہے کہ آپ لوگ بھی فرماتے ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے تو یہ کس طرح موجود فی الخارج ہے تو مصنف بیان فرماتے ہیں کہ شردمہ قلیلہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے مگر ان کے ہو یہ بسیطہ یعنی ماخذ و منشا خارج میں موجود ہیں اور کلیات منترعات عقلیہ ہیں یعنی فی نفسہ کلی طبعی معدوم ہوتی ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے ہو یہ بسیطہ یعنی منشا و ماخذ موجود ہیں اور کلی طبعی اس ہو یہ بسیطہ سے منترع ہے تو اس کو کہا جاتا ہے موجود فی الخارج اس کے منترع عنہ کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے ورنہ فی حد ذاتہ کلی طبعی معدوم ہوتی ہے جیسا کہ فوقیت فی نفسہ معدوم ہوتی ہے مگر اس کو جو کہا جاتا ہے اس کے منترع عنہ کے موجود ہونے کی وجہ سے، کیونکہ فوقیت

منتزع ہے فوق سے، اور فوق کہتے ہیں چھت کو اور فوق چونکہ موجود فی الخارج ہے اسی وجہ سے اس کے منتزع فوقیت کو بھی موجود فی الخارج کہا جاتا ہے ورنہ فوقیت فی حد ذاتہ معدوم ہوتی ہے تو اسی طرح انسان فی حد ذاتہ معدوم ہے مگر اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے منتزع عنہ کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے کیونکہ انسان یہ منتزع ہو رہا ہے یعنی حاصل ہو رہا ہے عقل میں اپنے افراد زید عمر بکر وغیرہم سے اس لئے کہ زید عمر و بکر کو دیکھا کہ یہ چلتا ہے پھرتا ہے حساس ہے اس سے ہم نے اس بات کو ذہن میں حاصل کیا کہ یہ حیوان ہے پھر دیکھا کہ زید عمر بکر بولتے بھی ہیں اس سے یہ بات حاصل ہوئی عقل میں کہ یہ ناطق بھی ہے۔ اب حیوان ناطق کا مجموعہ عقل میں انسان ہو گیا تو فی نفسہ تو انسان معدوم ہے مگر اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے منتزع عنہ کے موجود ہونے کے اعتبار سے یعنی ان کے افراد کے موجود ہونے کے اعتبار سے تو معلوم ہو گئی یہ بات کہ اصل میں تو موجود ہوتا ہے ہو یہ بسیطہ یعنی ماخذ و منشا و منتزع عنہ اور کلیات یہ منتزعات عقلیہ ہوتے ہیں یعنی حاصل ہوتے ہیں عقل میں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلی طبعی فی نفسہ معدوم ہوتی ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے افراد کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ منتزع ہے اپنے افراد موجودہ سے۔

”ولیت شعری إذا کان زید مثلاً بسیطاً من کل وجه ولو حظ  
إلیہ من حیث ہو ہو من غیر نظر إلی مشارکات متباینات حتی عن



الوجود والعدم كيف يتصور منه انتزاع صور متغايرة فلا بد لهم من القول بأن للسيط الحقيقي في مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين مطابقتين له وهو قول بالمتنافيين۔

اور کاش کہ مجھ جیسی سمجھ شرمہ قلیلہ کو ہوتی تو یہ بات وہ لوگ نہیں کہتے۔ کیونکہ جبکہ زید مثال کے طور پر بسیط ہے من کل وجہ اور لحاظ کیا گیا زید کی طرف اس حیثیت سے کہ زید زید ہے بغیر نظر کئے ہوئے مشارکات اور متبائنات کی طرف شئی کے بغیر نظر کئے ہوئے زید کے وجود اور عدم سے۔ تو کس طرح متصور ہو سکتا ہے زید بسیط سے چند متغائر صورتوں کا منترع ہونا۔ پس ضروری ہے ان کے لئے اس بات کا قائل ہونا کہ بسیط حقیقی اپنی ذات اور تحصیل کے مرتبہ میں دو متغائر صورت ہے۔ جو محمول ہوتا ہے بسیط حقیقی یعنی زید کے لئے اور یہ قول بالمتنافیین ہے۔

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ اگر شرمہ قلیلہ کے پاس مجھ جیسی عقل ہوتی تو وہ یہ نہیں کہتے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود نہیں ہے بلکہ یہ فی حد ذاتہ معدوم ہے اور اس کے ہو یہ بسیط خارج میں موجود ہیں، کیونکہ ایسا کہنے سے قول بالمتباینین ہونا لازم آتا ہے، مثلاً زید کو ہم بسیط مانتے ہیں، تمہارے کہنے کی بنا پر من کل وجہ یعنی زید کو من حیث ہو ہو مانتے ہیں قطع نظر کرتے ہوئے حیوانیت اور ناطقیات بلکہ وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے زید کو من کل وجہ بسیط مانتے ہیں، پھر اس زید سے منترع کرتے ہیں حیوانیت کو اور ناطقیات کو عقل میں تو حیوانیت اور ناطقیات متغایر مفہوم ہے لیکن یہ منترع ہو رہا ہے زید سے، لہذا یہ دونوں کے دونوں مفہوم زید پر محمول ہوں گے۔ تو جب یہ

دونوں مفہوم زید پر محمول ہوں گے تو زید کا حیوان اور ناطق ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ابھی زید بسیط حقیقی تھا بالکل یعنی مشارکات اور متبائنات حتیٰ کہ وجود اور عدم سے بھی زید خالی تھا اور ابھی اس کا حیوان اور ناطق ہونا لازم آرہا ہے، یہ قول بالمتناہیین ہے یعنی بالمتبائنین ہے، لہذا اثر ذمہ قلیلہ کا یہ کہنا کہ کلی طبعی منترع ہوتی ہے ہو یہ بسیطہ سے اور ہو یہ بسیطہ موجود ہوتا ہے، لہذا کلی طبعی کو بھی اس کے موجود ہونے کی وجہ سے موجود فی الخارج کہا جاتا ہے غلط ہے۔ کیونکہ ایسا کہنے سے قول بالمتناہیین لازم آتا ہے۔

”هذا في المخلوطة والمطلقة“۔

یہ اثر ذمہ قلیلہ اور محققین کا اعتراض اور جواب کلی طبعی مخلوطہ اور کلی طبعی مطلقہ میں ہے، اور اس کی تیسری قسم جو کلی طبعی مجردہ ہے اس کا بیان آگے آرہا ہے کہ اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، بلکہ تمام کے نزدیک کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

”وأما المجردة فلم يذهب أحد إلى وجودها في الخارج إلا

أفلاطون وهي المثل الأفلاطونية وهذا مما يشنع به عليه“۔

اور بہر حال مجردہ پس نہیں گیا ہے کوئی منطقی مجردہ کے وجود کی طرف خارج میں سوائے افلاطون کے اور وہ مجردہ مثلی افلاطونیہ ہے۔ اور یہ مثل افلاطونیہ کا مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ اس کی وجہ سے برا بھلا کہا گیا ہے افلاطون کو۔

کلی طبعی کے اقسام ثلاثہ، مخلوطہ، مطلقہ، مجردہ کی بحث:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ کلی طبعی مجردہ میں تمام کا اتفاق ہے

کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، کیونکہ اگر کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج ہوگی تو خارجی عوارض کے ساتھ متشخص اور متصف ہوگی تو پھر مجردہ کس طرح ہو سکتی ہے، مجردہ تو کہا جاتا ہے جو کسی عوارض کے ساتھ متصف نہ ہو۔ اور جب کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج ہوگی تو پھر یہ مجردہ نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے مجردہ کے اندر تمام کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن افلاطون ایک بہت بڑے فلسفہ کے امام ہیں۔، انہوں نے فرمایا ہے کہ ایک مسئلہ مجردات کا مثل افلاطونیہ ہے یہ موجود فی الخارج ہے، لیکن افلاطون کے اس کہنے پر کہ مثل افلاطونیہ مجردات میں سے ہے اور یہ موجود فی الخارج ہے، لوگوں نے اس کے یہ کہنے پر بہت برائی بیان کیا، کہ افلاطون نے کس طرح اس کو موجود فی الخارج کہہ دیا۔ جب یہ مجردہ ہے تو پھر موجود فی الخارج کس طرح ہو سکتا ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جائے گا تو پھر یہ مجردہ باقی نہیں رہے گا، پھر یہ تو متصف ہو جائے گا خارجی عوارض کے ساتھ، لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے کسی کے نزدیک۔

”هل توجد في الذهن قیل لا وقیل نعم وهو الحق فإنه لا حجر فی التصورات“۔

کیا کلی طبعی مجردہ پائی جاتی ہے ذہن میں، جواب دیا گیا کہ نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ ہاں، اور یہی حق ہے اس لئے کہ تصورات میں کوئی مانع نہیں ہے۔

یہاں سے کوئی شخص یہ پوچھتا ہے کہ مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے آیا مجردہ موجود فی الذہن بھی ہے یا نہیں، بعض لوگوں نے فرمایا کہ جس طریقے سے کلی طبعی مجردہ

موجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح موجود فی الذہن بھی نہیں ہے، کیونکہ اگر آپ اس کو موجود فی الذہن فرمائیں گے۔ تو پھر مجردہ موجود فی الذہن ہونے کی صورت میں ذہنی عوارض کے ساتھ متصف ہوگا۔ تو پھر مجردہ کہاں رہا۔ اسی وجہ سے مجردہ موجود فی الذہن بھی نہیں ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ یہ موجود فی الذہن ہے۔ اور مصنفؒ اس کی تائید کرتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ مجردہ موجود فی الذہن ہے اس لئے کہ موجود فی الذہن کو تصور کہتے ہیں اور تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے۔ لہذا اسی ہر شئی میں مجردہ بھی داخل ہے لہذا تصور مجردہ کے بھی متعلق ہوگا۔ اور مجردہ موجود فی الذہن ہوگا۔ پھر وہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب مجردہ موجود فی الذہن ہوگا تو پھر یہ ذہن عوارض کے ساتھ متصف ہوگا۔ پھر مجردہ کہاں باقی رہا۔ یہ تو متصف ہو گیا ذہنی عوارضات کے ساتھ تو جواب دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ذہن کو بہت بڑی قوت دی ہے کہ ابھی ذہن مدرسہ میں ہے تو ابھی مکہ میں اور ابھی گھر پر اور ابھی کلکتہ میں اور بمبئی میں حتیٰ کہ ذہن کو یہ قوت بھی ہے کہ شئی کو اپنے یہاں آنے کے بعد مجرد بھی باقی رکھ سکتی ہے اور کسی مجرد شئی کو مخلوط بھی بنا سکتی ہے تو جب ذہن کو اس قدر قوت ہے تو پھر کیا بات ہے کہ ذہن میں جانے کے بعد بھی مجردہ کو مجردہ رکھ سکتی ہے ذہنی عوارضات کے ساتھ مجردہ کو نہ متصف ہونے دے، لہذا مجردہ موجودہ فی الذہن ہے اور اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اور اسی بنا پر کہ ذہن مخلوط شئی کو مجرد اور مجرد شئی کو مخلوط بنا سکتا ہے ذہن کو ظرف خلط اور تعریہ بھی کہتے ہیں یعنی خلط کرنے والا اور خالی کرنے والا ظرف بھی کہتے ہیں۔

## فصل

”معرف الشئ ما يحمل عليه تصويراً تحصيلاً أو تفسيراً  
والثانى اللفظى والأول الحقيقى ففيه تحصيل صورة غير حاصلة“۔  
فصل شئى کا معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئى پر از روئے تصویر کے از روئے  
تحصيل کے یا از روئے تفسیر کے، اور ثانی تعریف لفظی ہے اور اول تعریف حقیقی ہے،  
پس تعریف حقیقی میں صورت غیر حاصلہ یعنی مجہول کو حاصل کرنا ہے۔

### معرف کی تعریف:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں منطق کے دو حصے ہیں، تصور اور تصدیق  
اور تصور سے مقصود بالذات معرف اور تعریف ہوتا ہے اور تصدیق سے مقصود بالذات  
دلیل اور حجت ہوتا ہے، مگر مصنف نے تصورات کو مقدم کیا تصدیقات پر اس لئے کہ  
تصورات کو تقدم طبعی حاصل ہے، تصدیقات پر، تقدم طبعی کہتے ہیں متاخر محتاج ہو مقدم کی  
طرف مگر مقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے تصدیق محتاج تو ہے تصور کی طرف  
لیکن تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے، علت تامہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ  
جہاں تصور پایا جاتا ہے وہاں تصدیق کا پایا جانا ضروری نہیں، اگر تصور علت تامہ ہوتا تو  
جہاں جہاں تصور پایا جاتا تو تصدیق کا پایا جانا ضروری ہوتا۔ تو تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی

حاصل ہونے کی وجہ سے ذکر اُ بھی تصدیق پر مقدم کر دیا، تاکہ تقدم ذکر اور تقدم طبعی میں مطابقت ہو جائے، مگر تصور سے مقصود معرف اور تعریف ہے، اور معرف مرکب ہوتا ہے کلیات سے اور کلیات معانی کے قبیل سے ہے اور معانی کا سمجھنا موقوف ہے دلالت الفاظ پر۔ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر اسی وجہ سے مصنف نے الفاظ اور دلالت کو مقدم کیا کلیات پر اور کلیات کو مقدم کیا معرف اور تعریف پر تو معرف اور تعریف کا موقوف علیہ دلالت الفاظ اور کلیات دونوں ہیں مگر معرف کا موقوف علیہ کلیات بلا واسطہ ہیں اور دلالت الفاظ بالواسطہ اسی وجہ سے مصنف نے معرف اور تعریف کے بیان کرنے سے پہلے دلالت الفاظ اور کلیات کو بیان کیا۔ اب یہاں سے مقصود بالذات جو معرف ہے اس کو بیان فرما رہے ہیں۔ معرف کی تعریف کیا ہے مصنف نے فرمایا کہ معرف وہ قول ہے جو محمول ہوشی پر از روئے تصویر کے از روئے تحصیل کے یا از روئے تفسیر کے مصنف نے معرف کی تعریف میں تصویر کا لفظ لا کر ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ آپ نے فرمایا کہ معرف وہ ہے جو محمول ہو شئی پر تو حمل تو پایا جاتا ہے قضیہ میں اور قضیہ تصدیقات میں سے ہے پھر حمل کو تصورات میں کیوں بیان کیا جواب دیا کہ حمل کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور تصویری تو اصل میں حقیقتاً حمل تو ہوتا ہے قضیہ میں اور معرف میں حمل جو ہم نے کہہ دیا یہ حمل تصویری ہے یعنی محض سمجھانے کے واسطے ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی۔ کیونکہ معرف میں حمل تصویری پایا جاتا ہے اور حمل حقیقی نہیں اور تحصیل کا مطلب ہے تحصیل مجہول اور تفسیر کا مطلب ہے تعیین مدلول تو اگر معرف وہ قول ہے جو محمول ہوشی پر تعیین مدلول کے لئے

یعنی مدلول کے معین کرنے کے لئے تو اس کو کہا جاتا ہے تعریف لفظی اور اگر شئی کا معرف وہ قول ہے جو محمول ہوشی پر تحصیل مجہول کے لئے یعنی مجہول کے حاصل کرنے کے لئے تو اس کو کہا جاتا ہے تعریف حقیقی۔

”فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة وإلا فهو بحسب الاسم“۔

پس اگر معلوم ہے صورت کا وجود پس وہ تعریف تعریف حقیقی بحسب الحقیقت ہے ورنہ اگر نہیں معلوم ہے اس کا موجود فی الخارج ہونا تو وہ تعریف حقیقی بحسب الاسم ہے۔

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ تعریف حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقت اور دوسری بحسب الاسم اس لئے کہ جس شئی کے معرف کو جاننا چاہتے ہیں یا تو وہ شئی اس طرح ہوگی کہ جس طرح اس کی حقیقت کو نہیں جانتے ہیں اسی طرح اس کا موجود فی الخارج ہونا بھی معلوم نہیں ہوگا۔ یا اس کا موجود فی الخارج ہونا معلوم ہوگا، اگر اس شئی کا موجود فی الخارج ہونا معلوم ہے تو اس کو کہتے ہیں تعریف حقیقی بحسب الحقیقت جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اور اگر اس شئی کا موجود فی الخارج ہونا معلوم نہیں جس طرح کہ اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں تعریف حقیقی بحسب الاسم جیسے عنقاء کی تعریف کرنا کہ وہ ایک پرندہ ہے جس کو سونے کا پروغیرہ ہے۔

”ولا بد أن يكون المعرف أجلى فلا يصح بالمساوى معرفة  
وبالأخفى وأن يكون مساوياً فيجب الاطراد والانعكاس فلا يصح

بالأعم والأخص۔

اور ضروری ہے یہ بات کہ معرف اعلیٰ اور زیادہ واضح ہو پس نہیں صحیح ہوگا تعریف کرنا مساوی کے ساتھ معرف کے اعتبار سے اور اخفی کے ساتھ، اور ضروری ہے یہ کہ ہو تعریف مساوی پس واجب ہے تعریف کے لئے دخول غیر سے مانع ہونا اور اپنے افراد کے لئے جامع ہونا۔ پس نہیں صحیح ہوگی تعریف اعم اور اخص کے ساتھ۔

معرف کا اجلی ہونا ضروری ہے:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ معرف کے لئے دو شرطیں ہیں، اول علم اور معرفت کے اعتبار سے اور ثانی افراد کے اعتبار سے علم اور معرفت کے اعتبار سے معرف کے لئے شرط یہ ہے کہ معرف زیادہ اجلی اور زیادہ واضح ہو معرف سے اس شرط کی بنا پر کہ مساوی اور اخفی کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ کسی شئی کی تعریف کی جاتی ہے اس کو زیادہ واضح کرنے کے لئے تو جب معرفت کے اعتبار سے تعریف معرف کے مساوی ہوگا تو تعریف سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوگا، اس کی مثال اس طرح ہے کہ کوئی تہذیب پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو پڑھائے تو اس کو کچھ نہیں بتا سکتا ہے اس لئے کہ جتنا یہ جانتا ہے اتنا ہی دوسرا بھی جانتا ہے، تو جب مساوی کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہے تو اخفی کے ساتھ تعریف بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگی یعنی جب تہذیب پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو نہیں پڑھا سکتا ہے تو مرقات پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو بدرجہ اولیٰ نہیں پڑھا سکتا ہے اور افراد کے اعتبار سے شرط



یہ ہے کہ معرف مساوی ہو معرف کے یعنی جتنے افراد پر معرف صادق آتا ہے اتنے ہی افراد پر تعریف بھی صادق آنا چاہئے کیونکہ تعریف ضروری ہے کہ اپنے معرف کے افراد کے لئے جامع ہو اور دخول غیر سے مانع ہو یعنی معرف کے افراد کے علاوہ کے لئے منع کرنے والا ہو اور یہ بات اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ معرف معرف کے مساوی ہو افراد کے اعتبار سے لہذا تعریف اخص کے ساتھ اور اعم کے ساتھ تو صحیح نہیں ہوگی۔ معترض کہتا ہے کہ جب تعریف کے لئے مساوی ہونا ضروری ہے اور مساوی کے علاوہ تین اور ہیں اخص، اعم، مبائن، لہذا جب مصنف کو نفی کرنا تھا تو تینوں کی نفی کرتے ورنہ کسی کی نفی نہیں کرتے۔ یہ کیا بات کہ اعم اور اخص کی نفی کیا اور مبائن کو چھوڑ دیا۔ جواب دیا گیا کہ مبائن کی نفی چونکہ معرف کی تعریف ہی سے ہو چکی ہے۔ کیونکہ معرف کہتے ہیں اس قول کو جو محمول ہوشی پر یعنی معرف پر۔ تو تعریف میں حمل کا اعتبار کیا گیا ہے کہ معرف کو معرف پر محمول ہونا ضروری ہے اور چونکہ مبائن کا حمل مبائن پر نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے مبائن تعریف ہی سے نکل گیا لہذا اس جگہ اس کے نفی کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن عام اور اخص ابھی باقی تھا چونکہ ان میں حمل پایا جاتا ہے لہذا ان دونوں کی نفی اس جگہ کر دیا پھر اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ فلا یصح بالمساوی الخ یعنی معرف مساوی کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس جگہ مصنف نے مساوی کی نفی کیا ہے اور آگے چل کر فرما رہے ہیں وأن یکون مساویاً یعنی معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے، تو اس جگہ مصنف نے مساوی ہونے کی شرط لگایا ہے۔ مصنف کے مساوی کی نفی کرنے اور مساوی کی شرط لگانے سے مصنف کے کلام

میں تعارض و تناقض لازم آرہا ہے جواب دیا گیا کہ اگر مساوی کی ایک ہی اعتبار سے نفی اور اسی اعتبار سے شرط لگایا جاتا تب تو تناقض لازم آتا مگر یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ نفی اور اعتبار سے ہے اور شرط لگانا اور اعتبار سے ہے۔ مساوی کی نفی تو کی گئی ہے معرفت و علم کے اعتبار سے اور مساوی ہونے کی شرط لگائی گئی ہے افراد کے اعتبار سے۔ لہذا اب مصنف کے کلام میں تعارض و تناقض لازم نہیں آیا۔

”والتعریف بالمثال تعریف بالمشابہة المختصة“۔

اور تعریف مثال کے ساتھ تعریف اسی مشابہت کے ساتھ ہے جو مختص ہے اس کے ساتھ۔ معترض اعتراض کرتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ تعریف بالاختصاص ناجائز ہے غلط ہے اس لئے کہ ہم بہت مثال دکھائیں گے جہاں تعریف بالاختصاص ہے، مثلاً مثال کے ساتھ تعریف کرنا۔ جیسے الاسم کزید، الفعل کضرب وغیرہ مادیکھئے ان مثالوں میں جو اسم اور فعل عام ہے، اس کی تعریف کیا ہے زید اور ضرب کے ساتھ جو کہ خاص ہے، جواب دے رہے ہیں مصنف کہ تعریف بالمثال تعریف ہوتی ہے اس مشابہت کے ساتھ جو خاص ہے اس کے ساتھ۔ مثلاً اسم کی جو تعریف کی گئی ہے زید کے ساتھ، یہ زید کے ساتھ تعریف نہیں ہے بلکہ زید کے اس شئی کے ساتھ اسم کی تعریف ہے جو مشابہ ہے اسم کے اور خاص ہے اسم کے ساتھ جیسے اسم کی تعریف مثال مذکور میں زید کے ساتھ استقلال اور عدم افتران میں ہے اسی طرح فعل کی تعریف مثال مذکور میں ضرب کے ساتھ استقلال میں ہے اور الحرف کمن میں حرف کی تعریف من کے ساتھ عدم استقلال میں ہے اور ان تمام مثالوں میں جس کے ساتھ تعریف کی گئی ہے وہ اس

کے لئے خاصہ ہے اور خاصہ کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے۔ لہذا تمہارا کوئی اعتراض باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان مثالوں میں اخص کے ساتھ تعریف نہیں کی گئی ہے۔

”والحق جوازہ بالأعم۔“

اور حق بات یہ ہے کہ تعریف جائز ہے عام کے ساتھ یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمہور کا قول تو ہے کہ تعریف عام کے ساتھ جائز نہیں ہے مگر حق بات یہ ہے کہ تعریف بالعام جائز ہے، اس لئے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں تام اور ناقص۔ تعریف تام کہتے ہیں معرف کو تمام ماعدا سے ممتاز بنانے کو، اور تعریف تام عام کے ساتھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ اور تعریف ناقص کہتے ہیں معرف کو بعض ماعدا سے ممتاز بنانا اور بعض ماعدا سے ممتاز نہ بنانا۔ اور تعریف ناقص عام کے ساتھ کرنا جائز ہے، مثلاً جب انسان کو تمام ماعدا سے ممتاز بنانا مقصود ہو تو انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کرنا ناجائز ہے اور اگر انسان کو بعض ماعدا سے ممتاز بنانا مقصود ہو مثلاً صرف نباتات سے ممتاز بنانا مقصود ہو تو انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ساتھ جائز ہے تو حق یہ ہے کہ عام کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے۔

”وہو حد إن كان المميز ذاتياً وإلا فهو رسم تام إن اشتمل على الجنس القريب وإلا فناقص۔“

اور تعریف حد ہے اگر ہے میمز ذاتی ورنہ یعنی اگر میمز ذاتی نہ ہو بلکہ عرضی ہو تو تعریف رسم ہے، تام ہوگی اگر مشتمل ہو تعریف جنس قریب پر ورنہ یعنی اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو بلکہ صرف فصل یا صرف خاصہ یا جنس بعید پر مشتمل ہو تو ناقص ہے۔

## حد اور رسم کی تعریف اور اس کے اقسام:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ اولاً تعریف کی دو قسمیں ہیں: حد اور رسم، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تام اور ناقص یعنی اب کل چار قسمیں ہوں گی، حد تام، حد ناقص رسم تام اور رسم ناقص، اس لئے کہ معرف تعریف کا ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو معرف کو ماعدا سے ممتاز بنائے اور وہ امر جو معرف کو ماعدا سے ممتاز بناتا ہے یا تو معرف کا ذاتی ہو گا یا عرضی اگر معرف کا ذاتی ہے تو اس کو کہتے ہیں فصل اور اگر معرف کا عرضی ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصہ تو جو تعریف کہ فصل پر مشتمل ہو اس کو کہتے ہیں حد اور خاصہ پر مشتمل ہو اس کو کہتے ہیں رسم اسی وجہ سے کہا جاتا ہے التعریف بالفصل القریب حد والخاصہ رسم، پھر اب دیکھا جائے گا کہ اس فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر کیا گیا ہے یا نہیں اگر اس فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر کیا گیا ہے تو حد کو کہا جائے گا حد تام جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ناطق کے ساتھ اور رسم کو کہا جائے گا رسم تام جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ضاحک کے ساتھ۔ اور اگر فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر نہیں کیا گیا ہے تو پھر اس میں دو صورت ہے، ایک یہ کہ فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس بالکل ذکر ہی نہ کیا جائے اور اگر ان کے ساتھ جنس کو ذکر بھی کیا جائے تو جنس بعید ذکر کیا جائے تو حد کو کہا جائے گا حد ناقص۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ناطق کے ساتھ یا جسم نامی ناطق کے ساتھ اور رسم کو کہا جائے گا رسم ناقص جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ضاحک کے

ساتھ یا جسم نامی ضاحک کے ساتھ۔

”فالححد التام ما اشتمل علی الجنس والفصل القریبین

وهو الموصل إلی الکنه“۔

پس حد تام وہ حد ہے جو مشتمل ہو جنس قریب اور فصل قریب پر اور حد تام

موصل ہوتا ہے حقیقت کی طرف۔

حد تام کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ حد تام جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے اور اس سے معرف کی پوری حقیقت معلوم ہو جاتی ہے یعنی معرف کے پورے ذاتیات کا علم ہو جاتا ہے یعنی حد تام موصل ہوتی ہے معرف کی حقیقت کی طرف بخلاف اور تعریفات کے کہ حد ناقص سے معرف کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہوتی ہے اور رسم تام تو عوارض سے یعنی خاصہ کے ساتھ مرکب ہوتی ہے اس سے بھی معرف کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہوتی ہے یعنی ان دونوں کے معرف کے پورے ذاتیات کا علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور رسم ناقص سے تو بالکل ہی معرف کے ذاتیات کا علم نہیں حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے خاص طور پر حد تام کو بیان کیا کہ یہ مشتمل ہوتی ہے فصل قریب اور جنس قریب پر۔

”و یستحسن تقدیم الجنس“۔

اور بہتر ہے جنس کا مقدم کرنا فصل پر۔

یہاں سے کوئی شخص پوچھتا ہے کہ جب حد تام جنس قریب اور فصل قریب دونوں سے مرکب ہوتی ہے تو آیا جنس کو فصل پر مقدم کیا جائے گا یعنی حیوان ناطق کہا جائے گا یا فصل کو جنس پر مقدم کیا جائے گا۔ اور ناطق حیوان کہا جائے گا جواب دے رہے ہیں مصنف کہ جائز تو دونوں ہے کہ خواہ جنس قریب کو مقدم یا فصل کو مقدم کر و مگر بہتر یہ ہے کہ جنس قریب کو مقدم کیا جائے فصل قریب پر اور یہ اس وجہ سے کہ جنس عام ہوتی ہے فصل سے اور فصل خاص ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ عام مقدم ہوتا ہے خاص پر اس لئے بہتر یہی ہے کہ جنس کو مقدم کیا جائے فصل پر۔

”و یجب تقييد أحدهما بالآخر“۔

اور واجب ہے کہ مقید کیا جائے جنس قریب اور فصل قریب میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ۔

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ حد تام میں جنس قریب کو مقید کیا جائے فصل قریب کے ساتھ یعنی مرکب تقييد ناقص بنایا جائے، تاکہ موصل الی المجہول ہو جیسے جب حیوان ناطق کہا جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ کون ہے تو جواب دیا جائے گا کہ انسان، تو انسان کا علم جو پہلے نہیں تھا اب حاصل ہو گیا۔ اور مرکب تقييد ناقص ہونے کی صورت میں موصل الی المجہول اس وجہ سے ہوگا کہ مرکب ناقص سے بات پوری نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے سوال پیدا ہوگا۔ اور جواب کے بعد بات پوری ہو جائے گی۔ مرکب تام نہیں بنایا جائے گا، یعنی الحيوان ناطق نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں بات پوری ہو جائے گی اور کوئی سوال وغیرہ باقی نہیں رہے گا، تو پھر

اس وقت موصل الی المجهول نہیں ہوگا، اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ ضروری ہے کہ حد تام کو مرکب تقییدی بنایا جائے تاکہ موصل الی المجهول ہو۔

”وہو لا یقبل الزیادة والنقصان۔“

حد تام زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا ہے:

اور حد تام نہیں قبول کرتا ہے زیادت کو اور نہ نقصان کو اور یہ اس وجہ سے کہ تام تو اسی کو کہا جاتا ہے جو زیادتی اور نقصان کو نہ قبول کرتا ہو، اور اگر یہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے گا تو پھر تام تام نہیں رہے گا بلکہ ناقص رہے گا۔

”والبیسط لا یحد وقد یحد بہ۔“

بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے:

اور بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حد بیان کی جاتی ہے بسیط کے ذریعہ یعنی بسیط محدود یعنی معرف نہیں بن سکتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بسیط محدود واقع ہوگا تو اس کی حد جو ہوگی اس کے ذاتیات سے مرکب ہوگی اور حد تام جنس قریب اور فصل سے مرکب ہوتی ہے تو پھر اس صورت میں بسیط بسیط باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ جب اس کے لئے حد ہوگی تو وہ حد جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہے وہ جنس قریب اور فصل قریب اس بسیط کے لئے ذاتی ہوگا۔ اور جز ہوگا تو پھر اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ بسیط کہتے ہیں مالا جزاء لہ کو یعنی جس کے لئے

کوئی جزء نہ ہو لیکن بسیط حد واقع ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر بسیط جز ہو کسی محدود کا تو پھر بسیط کے ذریعہ سے حد بیان کیا جاسکتا ہے یعنی بسیط کو اس محدود کے حد کا جز بنایا جاسکتا ہے جیسے انسان کی تعریف کی جائے جو ہر ناطق کے ساتھ کیونکہ اس تعریف میں جو ہر بسیط ہے اور یہ انسان کے حد کا یعنی تعریف کا جز واقع ہو رہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ بسیط کسی محدود کا حد بن سکتا ہے مگر خود محدود نہیں بن سکتا ہے ورنہ بسیط کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔

”والمركب یحد ویحد به وقد لا یحد“۔

اور مرکب محدود واقع ہوتا ہے اور مرکب کے ساتھ حد بیان کیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بیان کیا جاتا ہے فرماتے ہیں کہ مرکب محدود بھی ہو سکتا ہے اور حد بھی بن سکتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ نہ تو حد بنے اور نہ محدود بنے یہ تینوں باتیں مرکب میں جائز ہیں۔

”والتحدید الحقیقی عسیر فإن الجنس مشتبہ بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق بین الغوامض“۔

اور حد حقیقی یعنی تعریف حقیقی بیان کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ جنس مشتبہ ہے عرض کے ساتھ اور فصل مشتبہ ہے خاصہ کے ساتھ اور فرق باریکیوں میں سے ہے۔

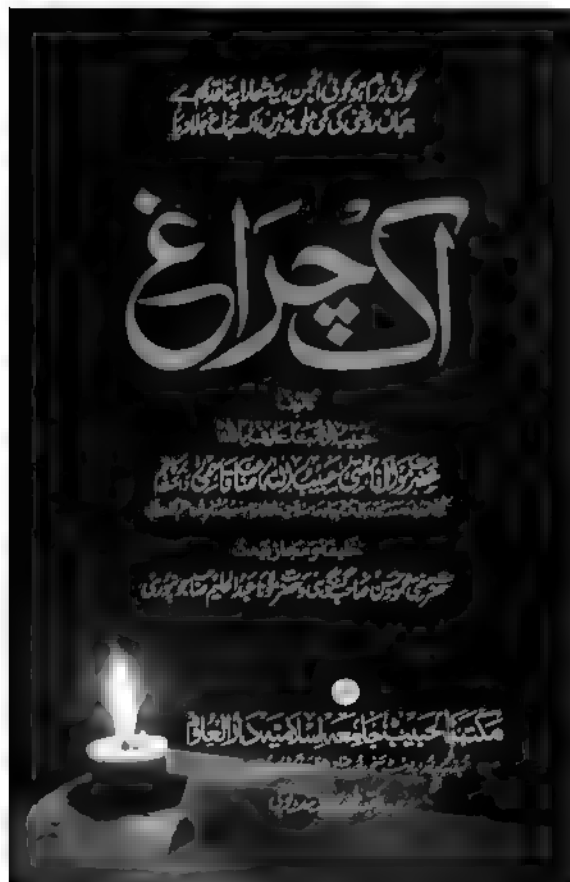
تحدید حقیقی مشکل کام ہے:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ کسی شئی کی حد حقیقی یعنی تعریف حقیقی بیان کرنا بڑی مشکل ہے، کیونکہ حد حقیقی مرکب ہوتی ہے جنس قریب اور فصل قریب



سے۔ اور اس کا پتہ چلانا بڑا مشکل ہے کہ اس شئی کے لئے فلاں چیز جنس قریب ہے اور فلاں شئی فصل قریب ہے کیونکہ فصل مشابہ ہے خاصہ کے اور جنس مشابہ ہے عرض عام کے اس وجہ سے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ نہ معلوم جس کو ہم اس شئی کے لئے خاصہ قرار دے رہے ہیں وہ فصل قریب تو نہیں ہے اور جس کو فصل قریب قرار دے رہے ہیں وہ خاصہ تو نہیں ہے، اور جس کو ہم اس شئی کے لئے عرض عام قرار دے رہے ہیں وہ جنس قریب تو نہیں ہے اور جس کو جنس قریب قرار دے رہے ہیں وہ عرض عام تو نہیں ہے، مثلاً انسان کی حد حقیقی تعین کے ساتھ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ حیوان ناطق ہے اس لئے کہ انسان کے لئے جو ہم نے جنس قریب حیوان کو بنایا ہے یہ مشابہ ہے ماشی کے کیونکہ جتنے افراد کو حیوان شامل ہے اتنے افراد کو ماشی بھی شامل ہے اور ناطق کو جو ہم نے انسان کے لئے فصل قریب بنایا ہے یہ مشابہ ہے خاصہ کے یعنی ضاحک کے اس لئے کہ جتنے افراد میں ناطق ہونے کی صلاحیت ہے اتنے ہی افراد میں ضاحک ہونے کی بھی صلاحیت ہے، اسی وجہ سے کسی شئی کی حد حقیقی بیان کرنا بڑی مشکل ہے اور فصل قریب اور خاصہ جنس قریب اور عرض عام میں فرق بہت باریک ہے، جس کا پتہ چلانا بڑی مشکل ہے۔





## تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت، مولانا، الحاج، حافظ، قاری، مفتی  
**حبیب اللہ** صاحب قاسمی دامت برکاتہم چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی،  
 دارالعلوم دیوبند کے اکابر فضلاء میں سے ہیں۔ جنہوں نے پوری زندگی خدمت دین،  
 تبلیغ دین، اشاعت دین کے لئے وقف کر دی ہے۔ آپ کی شخصیت اہل علم، اہل  
 افتاء، اہل تدریس، اہل خطابت، اہل قلم میں معروف و مشہور ہے۔ آپ نے میزان  
 سے دورۂ حدیث بلکہ افتاء و تخصص فی الحدیث تک کی تعلیم ایک زمانہ تک دی ہے اور  
 دے رہے ہیں۔ تمام علوم و فنون پر آپ کی نگاہ ہے آج آپ کے ہزاروں فیض یافتہ  
 تلامذہ ہندو بیرون ہند ہمہ جہت دینی و علمی خدمات میں مصروف ہیں۔

آپ کے رشحات قلم کی تعداد درجنوں ہے جن سے دنیا استفادہ کر رہی ہے۔  
 بالخصوص التوسل بسید الرسل، نیل الفرقہ دین فی المصافحۃ بالیدین، أحب الکلام فی مسئلۃ  
 السلام، جذب القلوب، مبادیات حدیث، علماء وقائدین کے لئے اعتدال کی ضرورت،  
 احکام یوم الشک، مسلم معاشرہ کی تباہ کاریاں، والدین کا پیغام زوجین کے نام، حضرات  
 صوفیاء اور ان کا نظام باطن، تصوف و صوفیاء اور ان کا نظام تعلیم و تربیت، تحفۃ السالکین،  
 حبیب العلوم شرح سلم العلوم، صدائے بلبل، حبیب الفتاوی، رسائل حبیب، تحقیقات  
 فقہیہ، التوضیح الضروری شرح القدوری، ملفوظات حبیب الامت، اک چراغ، جمال

صہمنشیں، جیسی اہم تصنیفات ہزاروں علماء سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔ ان میں خاص طور سے حبیب الفتاویٰ کی آٹھ جلدیں جدید ترتیب، تعلیق و تخریج کے ساتھ مکمل و مدلل اہل افتاء و دارالافتاء کے لئے سند کی حیثیت حاصل کر چکی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آپ اساسی ارکان میں سے ہیں، اور مسلم پرسنل لاء بورڈ کے مدعو خصوصی ہیں، الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے بانی و صدر ہیں۔ جس کے تحت درجنوں مکاتب غریب علاقوں میں چل رہے ہیں اور مساجد کی تعمیر کا کام ہو رہا ہے اور غرباء و مساکین و بیوگان کی ماہانہ و سالانہ امداد کی جاتی ہے۔ جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڑھ یوپی، انڈیا کے موسس و مہتمم اور شیخ الحدیث ہیں۔ جامعہ کے دارالافتاء والقضاء کے آپ رئیس و صدر ہیں، اور ہندوستان کے دیگر بہت سے اداروں کو آپ کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے، دینی، علمی، ملی خدمت آپ کا طرہ امتیاز ہے۔

**روحانی اعتبار سے آپ کا تعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ سے ہے اور ایک طویل زمانہ تک ان کی صحبت میں رہنے اور اکتساب فیض کا موقع آپ کو دستیاب ہوا ہے، بعد کے اکابرین میں حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ و حضرت قاری صدیق احمد صاحب باندویؒ و حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جوہپوریؒ کی خدمت میں رہنے اور فیوض و برکات کے حاصل کرنے کا ایک طویل زمانہ تک شرف حاصل رہا ہے۔ اور الحمد للہ**

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا عبدالحلیم صاحب جوپوریؒ سے اجازت بیعت بھی حاصل ہے۔ روحانی اعتبار سے آپ کے فیض یافتہ ہزاروں ہزار افراد ہند و بیرون ہند میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج تک 76 حضرات آپ سے اجازت بیعت حاصل کر چکے ہیں جو خانقاہی نظام سے وابستہ ہیں۔ میدان خطابت میں اللہ پاک نے آپ کو خصوصی ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ کا خطاب ”از دل خیزد بردل ریزد“ کا مصداق ہوتا ہے، آپ کے خطابات کی مستقل سی ڈی ہند و بیرون ہند میں پائی جاتی ہے۔ اور انٹرنیٹ پر بھی آپ کے خطابات موجود ہیں، جن سے ایک عالم مستفید ہو رہا ہے۔

(Go You Tube Print Mufti Habibullah Qasmi)

الغرض آپ بہت سے خصوصیات کے حامل ہیں، اللہ پاک نے بے پناہ خوبیوں کا مالک بنایا ہے، اللہ پاک ہم سب کو حضرت والا کی قدردانی کی توفیق عطا فرمائے اور آپ کے علوم و فیوض سے مستفید ہونے کی سعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔



## حبیب الفتاوی

### ارباب افتاء واصحاب علم کے لئے ایک قیمتی تحفہ

فقہ و فتاوی انسانی زندگی کا لازمی جز ہے، اس کے بغیر رضاء الہی کا حصول، حد و شرعیہ کی معرفت، حلال و حرام کی تمیز، جائز و ناجائز کی پہچان اور اسلامی معاشرت غیر ممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ زندگی کے ہر موڑ پر قدم بہ قدم فقہی رہبری اور فتاوی و مسائل کی ضرورت ہر مسلمان محسوس کرتا ہے۔ جس کی تکمیل ہر دور کے اہل علم و ارباب افتاء کے ذریعہ ہوتی رہی ہے ”حبیب الفتاوی“ اسی ضرورت کی تکمیل کی ایک کڑی ہے جو ہندوستان کے ممتاز اور مشہور مفتی اور نامور صاحب قلم حضرت حبیب الامت عارف باللہ حضرت مولانا الحاج مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم سابق مفتی و استاذ حدیث مدرسہ ریاض العلوم گورنری جوینپور حال شیخ الحدیث و صدر مفتی بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ یوپی، انڈیا۔ تلمیذ رشید و خلیفہ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند و خلیفہ و مجاز بیعت حضرت مولانا شاہ عبدالحلیم صاحب جوینپوری کی جامع تصنیف ہے جن کے قلم سے درجنوں کتابیں نکل کر اصحاب افتاء علماء امت، زعماء ملت سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

”حبیب الفتاوی“ میں جو علمی گہرائی، احکام شریعت سے آگہی، مطالعہ کی

وسعت، بالغ نظری، فقہی بصیرت، حوادث الفتاویٰ کا انطباق، جدید مسائل کا حل پایا جاتا ہے وہ دیدنی ہے، مستند کتابوں کے حوالے اور نظائر کے ساتھ تقریباً تمام ابواب پر عام فہم اور دلنشین اسلوب میں مفصل بحث کی گئی ہے، اردو فتاویٰ میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب، ملک کے درجنوں بزرگ ارباب افتاء، ام المدارس کے علماء فقہاء کی تصدیق و تصویب، عمدہ کاغذ، خوبصورت طباعت، دلکش ٹائٹل کے ساتھ ”حبیب الفتاویٰ“ کی آٹھ (۸) جلدیں نئی تحقیق و تعلیق اور جدید ترتیب کے ساتھ منظر عام پر آچکی ہیں جو یقیناً اصحاب افتاء و اہل علم و اہل مدارس کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے۔



## ملنے کا پتہ

- (۱) مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، پوسٹ سنجہ پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی، انڈیا
- (۲) مکتبہ الحبیب و خانقاہ حبیب گوونڈی ممبئی
- (۳) مکتبہ الحبیب و خانقاہ حبیب مقام پوسٹ جھٹکا ہی ڈھاکہ، ضلع مشرقی چمپارن، بہار
- (۵) مکتبہ طیبہ دیوبند ضلع سہارنپور
- (۶) اسلامک بک سروس پٹودی ہاؤس دریا گنج، دہلی

حضرت حبیب الامت، عارف باللہ حضرت مولانا الحاج  
مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم  
کی تصنیفات و علمی خدمات ایک نظر میں

- |      |               |             |
|------|---------------|-------------|
| (۱)  | حبیب الفتاوی  | (جلد اول)   |
| (۲)  | حبیب الفتاوی  | (جلد دوم)   |
| (۳)  | حبیب الفتاوی  | (جلد سوم)   |
| (۴)  | حبیب الفتاوی  | (جلد چہارم) |
| (۵)  | حبیب الفتاوی  | (جلد پنجم)  |
| (۶)  | حبیب الفتاوی  | (جلد ششم)   |
| (۷)  | حبیب الفتاوی  | (جلد ہفتم)  |
| (۸)  | حبیب الفتاوی  | (جلد ہشتم)  |
| (۹)  | تحقیقات فقہیہ | (جلد اول)   |
| (۱۰) | تحقیقات فقہیہ | (جلد دوم)   |
| (۱۱) | رسائل حبیب    | (جلد اول)   |
| (۱۲) | رسائل حبیب    | (جلد دوم)   |
| (۱۳) | صدائے بلبل    | (جلد اول)   |



- (۱۴) احب الكلام في مسئلة السلام
- (۱۵) مبادیات حدیث
- (۱۶) نیل الفرقین فی المصافحۃ بالیدین
- (۱۷) التوسل بسید الرسل
- (۱۸) المساعی المشکورة فی الدعاء بعد المکتوبۃ
- (۱۹) احکام یوم الشک
- (۲۰) جذب القلوب
- (۲۱) تحفة السالکین
- (۲۲) نوٹ کی شرعی حیثیت
- (۲۳) والدین کا پیغام زوجین کے نام
- (۲۴) تصوف و صوفیاء اور ان کا نظام تعلیم و تربیت
- (۲۵) حضرات صوفیاء اور ان کا نظام باطن
- (۲۶) حبیب العلوم شرح سلم العلوم
- (۲۷) حضرت حبیب الامت کی علمی، دینی خدمات کی ایک جھلک
- (۲۸) قدوة السالکین
- (۲۹) درود و سلام کا مقبول وظیفہ
- (۳۰) التوضیح الضروری شرح القدوری

- (۳۱) علماء وقائدین کے لئے اعتدال کی ضرورت
- (۳۲) مسلم معاشرہ کی تباہ کاریاں
- (۳۳) جہاں روشنی کی کمی ملی وہیں اک چراغ جلادیا (اک چراغ)
- (۳۴) برکات قرآن (زیر ترتیب)
- (۳۵) خطبات حبیب الامت //
- (۳۶) ملفوظات حبیب الامت (جلداول)
- (۳۷) حیات حبیب الامت
- (۳۸) جمال ہم نشین



## جامعہ کا مختصر تعارف

جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور سنجہ پور ضلع اعظم گڑھ یو پی، انڈیا، ضلع اعظم گڑھ کا وہ قابل ذکر و فخر اور معیاری ادارہ ہے، جس کی بنیاد علاقہ کی ضرورت اور وقت کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۹۹۴ء میں حبیب الامت، عارف باللہ حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم خلیفہ و مجاز بیعت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ و حضرت مولانا عبدالحکیم صاحب جونپوریؒ نے رکھی، اور انہی کی جہد مسلسل، سعی پیہم اور مخلصانہ کارکردگی اور محنت کا یہ ثمرہ ہے کہ جامعہ نے تعلیمی و تعمیری اعتبار سے اتنی پیش رفت حاصل کی ہے کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں، اور روز افزوں ترقی ہر گوشہ سے دعوتِ نظارہ دے رہی ہے، اور جامعہ کا ہر چہ بزبان حال یہ کہہ رہا ہے:

ہر شئی سے یہاں ہوتا ہے عیاں، فیضانِ علوم حبیب اللہ

چھایا ہے ہر اک بام و در پر، لمعانِ نجوم حبیب اللہ

احاطہ جامعہ صرف دارالعلوم ہی نہیں، بلکہ ایک شہرِ علم ہے، ظاہری و باطنی،

علمی و روحانی اعتبار سے معاصرین پر سبقت حاصل کر چکا ہے۔۔۔ ع

یہ دارالعلوم اسلامی صدر رشک ضیاء طور بنا

وسیع رقبہ پر آباد یہ شہرِ علم مدارس اسلامیہ ہند کی تاریخ کا ایک روشن باب بن

چکا ہے، اور سیکڑوں طالبان علوم نبوت یہاں رہ کر اپنی علمی تشنگی بجھاتے ہیں، باطنی و روحانی کیفیات کے اعتبار سے یہ ادارہ اپنی مثال آپ ہے، حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم بانی جامعہ کی علمی، روحانی، فکری و ذہنی صلاحیتوں کا جلوہ صدرنگ ارتقائی شکل میں ہر طرف عیاں ہے، اس علمی گہوارہ کا اپنی مضبوط کارکردگی، اعلیٰ تعلیم اور اپنے بلند عزائم و حوصلوں میں ایک خصوصی مقام ہے۔

جس کا نمونہ پیش کرنے سے معاصر ادارے تہی دامن ہیں۔

الحمد للہ اس قلیل عرصہ میں 500 طلباء حافظ اور درجنوں عالم اور سیکڑوں مفتی بن چکے ہیں اور تیس (۳۰) طلباء تخصص فی الحدیث سے فارغ ہو چکے ہیں، اور اب تک چالیس (۴۰) کتابیں یہاں سے شائع ہو چکی ہیں اور کئی لاکھ کی کتابیں کتب خانہ میں موجود ہیں جن سے طلباء، اساتذہ استفادہ کر رہے ہیں۔ چھوٹے بڑے 80 کمرے تعمیر ہو چکے ہیں، اس کے علاوہ وسیع و عریض مسجد، کتب خانہ، دارالافتاء، دارالتصنیف، دارالمطالعہ، دارالمدرسین، پانی کی ٹنکی وغیرہ کی تعمیر مکمل ہو چکی ہے، اس کے علاوہ الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے تحت مکاتب کا قیام، مساجد کی تعمیر کے علاوہ غرباء و مساکین و بیوگان کی وافر مقدار میں ماہانہ و سالانہ امداد بھی کی جاتی ہے۔ اللہ پاک قبول فرمائے اور عزم و حوصلہ سے نوازے۔ آمین



